

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Principe de légitimité et violence démocratique

par  
Yann Allard-Tremblay

Département de Philosophie  
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts  
en philosophie  
option recherche

Mai 2009



©, Yann Allard-Tremblay, 2009

**IDENTIFICATION DU JURY**

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
Principe de légitimité et violence démocratique

présenté par :  
Yann Allard-Tremblay

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

[information retirée / information withdrawn]

président-rapporteur

[information retirée / information withdrawn]

.....  
directeur de recherche

[information retirée / information withdrawn]

.....  
membre du jury

## RÉSUMÉ

Le présent ouvrage tente de démontrer la manière dont une révolution démocratique peut être justifiée dans le cadre des théories de la guerre juste. La première section de l'ouvrage offre une définition de la violence et une présentation des différentes manières de l'évaluer moralement. Le *jus as bellum* est présenté comme étant la manière la plus appropriée pour traiter de la question de la moralité d'une révolution démocratique. Les second et troisième chapitres visent à montrer en quoi la révolution démocratique peut satisfaire deux critères du *jus ad bellum*. Ainsi, le deuxième chapitre démontre la manière dont un groupe révolutionnaire peut satisfaire le critère d'autorité légitime, ceci en procédant à une analyse du fondement de la légitimité politique. Le troisième chapitre montre que l'égalité politique peut tenir lieu de juste cause.

Mots clés : guerre juste, *jus ad bellum*, révolution, démocratie, juste cause, égalité politique, tyrannicide, pouvoir constituant, souveraineté.

This paper hopes to demonstrate how a democratic revolution can be justified within the framework of the just war theories. The first section of the paper offers a definition of violence and a presentation of the different ways it can be morally assessed. The *jus ad bellum* is shown to be the best way to evaluate the morality of a democratic revolution. The second and third chapters aim to show how two criteria of the *jus ad bellum* can be satisfied by the democratic revolution. Thus, the second chapter shows how a revolutionary group can satisfy the legitimate authority criterion through an analysis of political legitimacy. The third chapter shows how political equality can be a just cause.

Keywords: just war, *jus ad bellum*, revolution, democracy, just cause, political equality, tyrannicide, constituent power, sovereignty.

## TABLES DES MATIÈRES

|  |    |
|--|----|
| RÉSUMÉ.....  | v  |
| LISTE DES ABBRÉVIATIONS.....   | vi |
| <br>   |    |
| INTRODUCTION.....  | 1  |
| CHAPITRE 1 : VIOLENCE ET MORALITÉ.....   | 6  |
| 1.1. Définition de la violence.....  | 8  |
| 1.1.1. Définition.....   | 8  |
| 1.1.2. Les différents types de violence.....                                   | 18 |
| 1.1.3. La violence politique.....  | 23 |
| 1.2. Les approches morales de la violence.....                                 | 26 |
| 1.2.1. Moyens et fins.....   | 26 |
| 1.2.2. Le pacifisme.....   | 34 |
| 1.2.3. Le romantisme.....  | 36 |
| 1.2.4. Le réalisme.....  | 38 |
| 1.2.5. Les théories de la guerre juste.....                                    | 38 |
| 1.3. Description du <i>jus ad bellum</i> .....                                 | 40 |
| 1.3.1. Historique.....   | 41 |
| 1.3.2. Les critères du JAB.....  | 42 |
| 1.3.3. La violence révolutionnaire selon le JAB.....                           | 47 |
| 1.3.4. L'approche traditionnelle du droit de révolution.....                   | 51 |
| CHAPITRE 2 : L'AUTORITÉ LÉGITIME.....  | 59 |
| 2.1. Le fondement de l'autorité légitime.....                                  | 60 |
| 2.1.1. La violence régulière.....  | 61 |
| 2.1.2. La violence irrégulière.....  | 65 |
| 2.1.3. Le pouvoir constitué versus le pouvoir constituant.....                 | 68 |
| 2.2. La souveraineté.....  | 73 |
| 2.2.1. La justification du droit de se révolter.....                           | 73 |
| 2.2.2. La définition de la souveraineté.....                                   | 76 |
| 2.2.3. La justification de la révolution démocratique par la souveraineté..... | 80 |
| 2.3. Les limites de la notion de souveraineté.....                             | 87 |
| 2.3.1. L'expression de la volonté populaire.....                               | 87 |

|                                  |  |     |
|----------------------------------|--|-----|
| 2.3.2                            | Un problème substantiel.....   | 90  |
| CHAPITRE 3 : LA JUSTE CAUSE..... |  | 94  |
| 3.1                              | Nature de la révolution démocratique.....                              | 95  |
| 3.1.1.                           | Le principe plébéien.....  | 95  |
| 3.1.2.                           | Isonomie ou l'extension du demos.....                                  | 102 |
| 3.1.3.                           | L'égalité politique.....   | 105 |
| 3.2.                             | En quoi est-ce une juste cause.....                                    | 108 |
| 3.2.1.                           | La négation de l'égalité politique cause des torts.....                | 109 |
| 3.2.2.                           | Le principe plébéien est une revendication de l'autorité légitime..... | 114 |
| 3.2.3.                           | Le régime précédent.....   | 117 |
| 3.3.                             | Comment appliquer le principe.....                                     | 120 |
| 3.3.1.                           | Le dernier recours.....  | 121 |
| 3.3.2.                           | Le régime non libéral.....   | 122 |
| 3.3.3.                           | Révolution en démocratie.....  | 123 |
| CONCLUSION.....                  |  | 125 |
| BIBLIOGRAPHIE.....               |  | 129 |

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

JAB : *Jus ad bellum*

"Let it be so now;  
it is proper for us to do this to fulfill all righteousness."

Matthieu 3:15  
New International Version



# PRINCIPE DE LÉGITIMITÉ ET VIOLENCE DÉMOCRATIQUE

## INTRODUCTION

Parmi les concepts les plus équivoques, on peut facilement classer celui de démocratie ainsi que celui de violence. Il existe un ensemble de phénomènes et de systèmes politiques qui peuvent se voir adjoindre le qualificatif de démocratique. Ne parle-t-on pas de révolution démocratique, d'élection démocratique, de démocratie libérale, de république démocratique? Il est également étonnant de voir des régimes comme celui de l'ancienne Allemagne de l'Est, la RDA, se donner le qualificatif de démocratique, tout comme il est étonnant de parler de démocratie en Grèce antique lorsque l'on compare ce régime à une démocratie parlementaire contemporaine. Le concept de violence n'est pas moins équivoque. Pour certains, la violence désigne uniformément des phénomènes aussi divers que l'arrestation d'un criminel par des policiers, l'imposition symbolique du langage ou plus naturellement un lynchage public. On comprend dès lors le flou théorique que l'on obtient lorsqu'on adjoint ces deux concepts.

L'idée de lier la violence et la démocratie ne va pas de soi. L'idée de démocratie semble *a priori* exclure la notion de violence. Il semble en effet étrange de parler de violence démocratique si l'on considère ce régime comme à la fois un système politique et social dans lequel chacun peut librement prendre la parole pour exprimer son opinion et tenter de convaincre, et non pas contraindre, l'autre. Quoi qu'il en soit, il serait certainement naïf de croire que l'imposition d'un ordre juridique quelconque ne demande pas un recours à une forme de violence ou une autre, qu'elle soit en puissance ou potentielle. En effet, même s'il est correct de concevoir la démocratie comme un ordre social et politique excluant la violence, elle n'en demeure pas moins également un ordre juridique et politique historiquement situé qui dans les faits doit avoir recours à la violence. Par exemple, la loi démocratique est soutenue par tout un système judiciaire et policier qui est prêt à faire usage de violence légitime pour assurer la survie de l'ordre en place.

On peut se poser la question à savoir si cette violence qui garantit le droit est substantiellement et moralement différente de la violence créatrice de droit. Nous reviendrons ultérieurement sur ces différents aspects de la violence, mais l'appellation est suffisamment claire pour comprendre de quoi il retourne. Si l'on admet si facilement la légitimité de l'exercice de la violence lorsqu'il est question d'assurer la survie d'un ordre démocratique déjà établi, il n'est pas évident de comprendre pour quelle raison l'usage de

la violence pour établir un ordre démocratique ne serait pas aussi facilement accepté. De même, il semble qu'une action armée pour l'établissement d'une démocratie reçoive un plus grand support qu'une action armée pour l'établissement d'une junte militaire, toutes choses étant égales par ailleurs.

Il semble donc y avoir un principe qui légitime une révolution pour établir une démocratie sans pour autant légitimer une révolution pour établir un régime politique plus restreint. C'est précisément la nature de ce principe de légitimité qui nous intéresse. Cette question est fondamentale du fait qu'elle permet de comprendre ce qui différencie le « coup d'État » démocratique de tout autre. On pourrait formuler ainsi le questionnement guidant notre recherche : dans quelles circonstances peut-on affirmer qu'il est légitime de faire usage de la violence pour établir un ordre politique démocratique? Il s'agit d'une question à la fois de philosophie politique et d'éthique. Dans la mesure où les concepts centraux de légitimité, de violence et de démocratie sont, comme cela a déjà été souligné, équivoques, il y a un important travail conceptuel à effectuer afin de clarifier le sens de cette question. De plus, il s'agit également d'une question éthique dans la mesure où elle permet de cerner l'action qui est moralement acceptable.

Cette question s'inscrit au sein du débat contemporain concernant la nature et la valeur de la démocratie. Les diverses approches de la théorie de la démocratie s'intéressent généralement à la violence dans le cadre même du régime démocratique. Ainsi, on se questionne notamment sur la valeur de la contestation et sur son rapport avec la procédure démocratique ( (Young, 2001) (Pettit, 1999) par exemple). Cette contestation peut prendre des formes plus ou moins violentes, mais elle demeure une forme d'action politique extra institutionnelle. Notre questionnement concernant la violence qui institue le droit peut être conçu comme une radicalisation de cet intérêt pour l'utilisation de moyens extra institutionnels. Il permet de traiter la question de la contestation et de la résistance d'une manière plus générale et d'approfondir les raisons qui sous-tendent ultimement toute forme de contestation. Ceci principalement dû au fait que la violence révolutionnaire peut être conçu comme le scénario le plus difficilement justifiable pour la contestation dans la mesure où il ne saurait y avoir de formes de contestation plus fondamentale. Notre question s'inscrit donc dans ce courant théorique qui tente de comprendre la démocratie sous ses formes non procédurales.

On retrouve également différentes approches qui tentent de justifier soit d'une manière instrumentale ou non instrumentale la valeur de la démocratie. (Anderson, 2009) L'approche méthodologique que nous privilégions, c'est-à-dire les théories de la guerre juste, dans la mesure où elles ne sont pas totalement conséquentialistes, permet également d'associer notre démarche aux approches de la valeur non instrumentale de la démocratie. La contestation est souvent justifiée en fonction de sa complémentarité pour la procédure démocratique. Le fait que nous l'abordions dans le cadre de théories non conséquentialistes permet de s'interroger sur sa valeur d'une manière plus rarement explorée. Ultimement, notre questionnement permet également d'ouvrir quelques pistes de réflexion quant à la manière dont une valeur non instrumentale de la démocratie peut être comprise.

Il est de notre avis qu'une telle question ne peut être répondue de façon totalement abstraite. Toutefois, un niveau de généralité maximale est visé dans le cadre de notre développement. Ainsi, notre réponse risque de sembler trop englobante pour certains, mais cela est nécessaire pour traiter des principes généraux de légitimité. Notre position consiste à affirmer la légitimité de l'usage de la violence lorsqu'elle vise l'accroissement de l'égalité politique, ce que nous nommons le principe plébéien, et lorsqu'elle répond à certains critères définis dans le cadre du *jus ad bellum* (ci-après : JAB). Ainsi, il est impossible de dire, *a priori*, si telle ou telle révolution est légitime du fait que les critères établis demandent à la fois une analyse de la situation, mais également une comparaison avec l'ordre précédent, c'est dans cette mesure que nous affirmons que notre réponse ne peut être totalement abstraite.

Notre démarche méthodologique peut être dite principalement analytique dans la mesure où nous viserons à définir correctement les concepts centraux. Cependant, nous utilisons également des auteurs plus loin de cette tradition comme Jacques Rancière ou Claude Lefort. Nous utilisons également des sources historiques afin d'identifier correctement le principe de légitimité que nous recherchons. Notre utilisation de certains auteurs sera justifiée afin de bien rendre compte de leur utilité et de leur pertinence. Du point de vue théorique, nous avons recours aux théories de la guerre juste.

Notre réponse est divisée en trois chapitres. Dans le premier chapitre « Violence et moralité », nous traitons de la violence et de son rapport à la moralité. Notre question consiste à déterminer les circonstances où il est moralement acceptable de faire usage de la violence pour établir une démocratie. Ainsi, il convient en premier lieu de définir ce que

nous entendons par violence et de vérifier et de justifier qu'effectivement son usage peut être moralement acceptable. Comme cela a été mentionné, il ne s'agit pas d'une entreprise évidente. Lorsqu'on s'attarde à la question de la violence, on réalise qu'il y a un ensemble d'acceptions variées et qu'elles n'impliquent pas le même genre de traitement moral. Nous offrons donc en premier lieu une définition de la violence, nous expliquons le rapport qu'elle entretient avec la force et le rôle de la légitimité dans cette définition. Nous présentons également deux types de violence, la violence subjective et objective. Nous définissons également ce que nous entendons par violence politique et violence démocratique. En un deuxième temps, nous présentons les différentes approches morales de la violence. Certains défendent des positions pacifistes ou réalistes. Cela nous permet de justifier notre utilisation du JAB par rapport aux autres approches morales de la violence. En un dernier temps, nous présentons le JAB, les critères qu'ils impliquent et nous présentons la conception traditionnelle du droit de révolution dans le cadre du JAB. Ce chapitre peut également être conçu comme un état de la question ainsi qu'une recension de la littérature. Il permet de cerner les différentes approches de la question, les réponses qui ont généralement été apportées ainsi que de comprendre pour quelles raisons nous adoptons le JAB.

Le deuxième chapitre intitulé « L'autorité légitime » vise à expliquer le premier critère du JAB que nous utilisons pour répondre à notre question. Dans le cadre du JAB, on reconnaît généralement qu'une guerre doit être menée par une autorité légitime pour être dite juste. Dans le cadre de notre question, il est difficile d'identifier correctement qui est l'autorité légitime. Lors d'une révolution démocratique, généralement, un ensemble d'acteurs qui se proclame « peuple » s'oppose à un gouvernement qui est en place. Ainsi, si l'on veut rendre compte de la légitimité du soulèvement démocratique il faut expliquer en quoi cet ensemble d'acteurs qui se proclame peuple peut être dit avoir le droit d'agir ainsi. Notre argumentation vise à montrer que la violence qui crée le droit n'est pas essentiellement différente de la violence qui soutient le droit et qu'elle est faite en fonction de la même source de légitimité, c'est-à-dire la souveraineté du peuple. Ainsi, nous aurons à définir ce que nous entendons par souveraineté et ceci nous amènera à discuter du pouvoir constituant et du pouvoir constitué. Toutefois, un problème est soulevé par la notion de souveraineté et c'est celui du rapport entre le droit et la force, car s'il faut en rester là, la force fera le droit et toute révolution sera justifiée.

Le troisième chapitre intitulé « La juste cause » vise précisément à contrer ce problème. Notre présentation de ce deuxième critère du JAB consiste d'abord à expliquer ce que nous nommons le principe plébéien. Nous visons donc à expliquer ce en quoi consiste l'égalité politique que les acteurs peuvent légitimement revendiquer jusqu'à la revendiquer violemment. Toutefois, il convient d'expliquer en quoi le refus de cette égalité cause un tort grave qui peut légitimer le recours à la violence. De plus, il convient également de justifier en quoi cette juste cause s'applique à l'autorité légitime identifiée. Il importe également d'identifier les critères de pertes de légitimité d'un régime politique, c'est-à-dire les situations où la juste cause s'appliquera. En dernière instance, nous mentionnons l'importance de la notion de dernier recours dans la validation de la juste cause. Nous montrons également en quoi notre approche est pragmatique et reconnaît la légitimité de démocraties non libérales, mais dans un cadre bien restreint. Nous discutons également de la légitimité des révolutions dans le cadre d'une démocratie.

## CHAPITRE 1

### VIOLENCE ET MORALITÉ

L'idée de traiter de la violence dans le cadre de l'éthique peut sembler répugnante à plusieurs. La violence, par ses diverses conséquences néfastes, n'est certainement pas une chose facilement désirable, quoique nous verrons plus tard qu'il s'agit d'une position défendue par certains, notamment dans le cadre de ce que nous nommons le romantisme. Étant donné sa nature particulière, l'idée d'affirmer qu'une action violente puisse être l'action recommandée par la morale en laisse plus d'un perplexe. Or, la violence est commise quotidiennement en notre nom, par l'entremise de nos institutions politiques, militaires et judiciaires. Elle est également commise, selon certains courants de pensée, directement par nous de par notre participation à un ordre social capitaliste qui exploite toute une partie de la population mondiale. Un ensemble de situations semble également pouvoir rendre l'utilisation de la violence acceptable, comme ce que l'on nomme justement la légitime défense. Outre quelques irréductibles, si l'on demande à ces mêmes individus perplexes si la légitime défense est une action morale acceptable, ou si l'arrestation d'un criminel dangereux l'est, ou l'exécution sommaire d'un terroriste s'apprêtant à se faire exploser près d'une école primaire l'est, il s'en trouvera raisonnablement très peu pour affirmer que non. C'est donc que l'intuition fondamentale est qu'il existe des situations où le recours à la violence est acceptable et même souhaitable.

Notre objectif dans ce chapitre est de clarifier le rapport entre la violence et la moralité. Aucun argument linéaire ne sera défendu, dans la mesure où cela n'est pas encore possible du fait que les présupposés théoriques doivent être mis en place. Notre argumentation consiste plutôt à justifier nos choix théoriques. Ainsi, il s'agit principalement d'un chapitre préparatoire à l'argumentation qui permettra de répondre à la question centrale de notre recherche, c'est-à-dire l'identification des principes qui assurent la légitimité d'une révolution démocratique. Cette question demande de rendre compte de la possibilité d'utiliser la violence d'une manière légitime pour atteindre des fins politiques. Cela ne va pas nécessairement de soi en vertu des intuitions auxquelles nous nous référons un peu plus haut. Même s'il semble acceptable de faire usage de la violence pour repousser une attaque armée, en est-il de même lorsque l'objectif de la violence est l'instauration d'un régime politique? La question demande une clarification, d'une part, de la violence et, d'autre part, des critères qui assurent son utilisation dans le cadre de la moralité.

La première étape de ce chapitre consiste donc dans la définition de la violence. Quoiqu'il existe un ensemble varié de conceptions quant à l'étendue de ce qui peut entrer sous le terme de violence, nous nous en tenons à une définition relativement restreinte. Ainsi, nous mettons de l'avant une définition de la violence subjective, c'est-à-dire une violence incarnée dans les relations physiques. Nous expliquons également les objets de la violence et tendons à privilégier les corps plutôt que la violence faite aux objets. Nous visons également à séparer théoriquement la notion de violence des notions de légitimité et de légalité qui y sont trop souvent associées. Notre définition vise ainsi à évacuer tout contenu normatif de la définition de violence, autrement, le travail moral serait déjà effectué : il convient d'identifier le phénomène avant de l'évaluer moralement.

La deuxième étape du chapitre consiste en la présentation des diverses manières d'aborder le rapport entre la violence et la moralité. Deux types d'actions par rapport à la violence sont discutés. Il y a d'une part l'utilisation de la violence et d'autre part la réponse appropriée à une action violente. Dépendamment du type de violence identifiée, subjective ou objective, la réponse ne saurait être la même. Ainsi, nous discutons en premier lieu du traitement moral de la violence. En un deuxième temps, nous présentons diverses approches tels le pacifisme, le romantisme et le réalisme. Nous expliquons en quoi elles consistent et les raisons qui nous les font mettre de côté. Finalement, nous abordons les théories de la guerre juste et expliquons en quoi elles consistent d'après nous en la meilleure manière de traiter de la violence politique.

La dernière section du chapitre vise à présenter plus en profondeur le JAB, les critères qu'il énonce ainsi que son historique. Nous présentons également la manière dont le droit de révolution a été traditionnellement traité dans le cadre de ces théories, mais également de façon plus générale en discutant de l'histoire du tyrannicide.

On peut concevoir ce chapitre comme tenant lieu d'état de la question dans la mesure où il permet un survol des différentes manières de concevoir la violence et son utilisation dans le cadre de moralité. Il peut également être perçu comme une recension de la littérature dans la mesure où notre présentation de l'historique du droit de révolution dans le cadre du JAB permet d'aborder précisément l'état de la question dans le cadre de ces théories. Toutefois, nous reviendrons dans les chapitres suivants sur certains éléments relatifs à l'état de la littérature qui ne sauraient être pertinemment traités ici.

## 1.1. Définition de la violence

Cette section est principalement descriptive dans la mesure où elle consiste en la définition de ce que nous entendrons par violence tout au long de notre présentation. Toutefois, un élément argumentatif est également nécessaire afin de justifier les choix théoriques que nous mettons de l'avant. Ainsi, il convient de justifier pourquoi notre définition n'inclut pas la violence faite à la propriété ou la violence objective traditionnellement comprise. En dernière instance, il convient de spécifier notre définition par rapport à deux types de violence particuliers, la violence politique et la violence démocratique.

### 1.1.1. Définition

Nous procéderons tout d'abord par l'établissement d'une définition provisoire de la violence. Nous pourrions ainsi discuter du rapport que cette définition entretient avec la force. Nous affirmons que la distinction faite entre la force et la violence n'est pas une distinction utile et plausible. Ceci nous permet d'offrir notre définition. Nous présentons ensuite les objets envers lesquels la violence peut être commise afin de compléter cette définition. En un dernier temps, nous argumentons pour l'exclusion de la notion de légalité et ou de légitimité de la définition de violence.

Ainsi, provisoirement, nous pouvons affirmer suivant le *Oxford english dictionary*, et nombre d'auteurs qui s'en inspirent, que la violence consiste en : « the exercise of physical force so as to inflict injury on or damage to persons or property ; action or conduct characterised by this. » (Coady, 2008, p. 39) Ce n'est pas une définition très différente qu'offre John Keane lorsqu'il cherche à identifier le sens fondamental du terme violence : « describe 'the exercise of physical force' against someone who is thereby 'interrupted or disturbed' or 'interfered with rudely or roughly' or 'desecrated, dishonoured, profaned, or defiled'. » (Keane, 2004, p. 34)

La définition rapportée par C.A.J. Coady est plus inclusive en ce qui concerne les objets de la violence du fait qu'elle inclut les dommages à la propriété tandis que la définition de Keane est moins restrictive en ce qui concerne le niveau de force nécessaire à une action pour être considérée comme violente. Dans le premier cas, l'action doit viser à blesser tandis que dans le second cas il suffit d'interférer rudement. Quoi qu'il en soit, on peut facilement concevoir que les actions d'un homme commettant de la violence conjugale, celles du policier qui arrête ce même homme et celles du maton qui s'assure que



ce même homme demeure en prison se classent différemment suivant la définition choisie. Selon la définition présentée par Coady, seules les actions de l'homme sont violentes, tandis que selon celle de Keane, les actions de tous ces agents sont violentes. Cette différence reflète une certaine division théorique entre la force (les actions violentes commises par des agents de l'État) et la violence (les actions violentes commises par d'autres agents).

#### *1.1.1.1. La force versus la violence*

##### Distinction entre la force de l'État et la violence des autres

Il existe une distinction que l'on retrouve parfois dans la littérature et dans certaines conceptions profanes de la violence. Suivant cette distinction, l'exercice de la violence par les forces de l'ordre, comme la police ou les système judiciaire et pénal ne doit pas être considéré comme de la violence. On tend à désigner cette utilisation de la force physique par l'État comme étant de la force et non pas de la violence. Ainsi, pour certains théoriciens dont Ted Honderich dans un article de 1973, le fait de vouloir désigner le travail des policiers comme de la violence serait faire entrer dans la définition davantage que ce que l'usage normal du terme violence permet. En d'autres termes, leur travail devrait être considéré comme de la force et non pas de la violence. Ainsi, selon Honderich, considérer le travail du policier ou des pouvoirs judiciaires comme de la violence serait un outil de justification politique qui permettrait à ceux qui veulent s'opposer au système d'affirmer qu'ils ne font en fait que répondre à violence par la violence. (Honderich, 1973, p. 196)

L'idée derrière cette distinction semble être que la force serait une forme de violence légitime tandis que la violence serait *de facto* illégitime. Nous reviendrons sur l'inclusion de la notion de légitimité dans la définition de violence ultérieurement. Pour l'instant, il suffit de montrer que la force physique exercée par l'État n'est pas d'une nature différente que toute autre violence. Il est difficile de saisir pour quelle raison, en effet, un coup de matraque par un policier contre un malfaiteur serait substantiellement différent d'un coup de matraque d'un citoyen quelconque sur la tête d'un policier. Évidemment, l'acte posé n'est pas identique, qu'on le juge suivant l'intention ou la finalité. Toutefois, d'un point de vue factuel, si l'on cherche à donner une définition ne faisant pas usage de termes normatifs, on arrive plus difficilement à distinguer ces deux actions. Il nous semble donc qu'ils ne sont pas d'une nature différente.

### Une nature différente?

Affirmer que toute action de l'État est de la force, et cela même si l'on suppose qu'aucune action extra-légale n'est commise, c'est-à-dire par exemple un abus de pouvoir de la part d'un policier, est en fait un jugement *a priori* de la légitimité de la violence étatique. (Coady, 2008, p. 3) Cela consiste à faire usage de termes normatifs dans la définition d'un concept. Ceci pourrait être acceptable dans la mesure où nous aurions déjà défini le caractère normatif de la violence. Or, c'est précisément l'objectif de notre entreprise. Ce serait faire les choses à l'envers que d'affirmer à prime abord une distinction entre force et violence.

Ainsi, il nous semble que la nature des actions violentes faites par l'État ou par tout autre agent n'est pas différente substantiellement. D'une part, la finalité de l'action posée n'en altère certainement pas la nature, mais uniquement le jugement normatif que l'on doit poser sur cette action. Ainsi, comme le dit Gerald Runkle : « Even a good state must employ violence-if for no other reason than to enforce its good laws and protect its good citizens. » (Runkle, 1976, p. 387) La finalité de l'action ici décrite, c'est-à-dire faire appliquer des bonnes lois, ne change pas le fait que l'action concorde avec la définition de la violence donnée précédemment suivant Keane.

D'autre part, le fait d'établir une distinction entre force et violence pourrait s'avérer finalement inapplicable. Si on admet que les actes étatiques légitimes sont de la force tandis que tous les autres actes sont de la violence, on pourrait se retrouver dans une situation comme celle que défend Robert Paul Wolff. Celui-ci refuse de reconnaître que l'État contemporain est une forme d'autorité légitime. Il affirme donc : « If 'violence' is taken in the strict sense to mean "an illegitimate or unauthorized use of force," then every political act, whether by private parties or by agents of the state, is violent, for there is no such thing as legitimate authority. » (Wolff, 1969, p. 602) La position de Wolff est que l'on peut admettre une distinction entre force et violence, mais qu'il n'y a aucun acte que l'on peut classer sous le terme de force. On se retrouve donc avec une distinction qui n'est pas utile.

De plus, il convient de faire remarquer que le fait de recourir à des éléments normatifs *a priori* dans la définition de ce qu'est la violence pose un problème d'instrumentalisation politique comme Honderich l'affirme (Honderich, 1973, p. 196), mais nous nous permettons de renverser la cible de son argument. Celui-ci défendait que cette distinction puisse favoriser un ensemble d'acteurs voulant s'opposer à l'État. Il suffit de

pousser son argument un peu plus loin pour voir que de recourir à une distinction entre force et violence, c'est en fait instrumentaliser la notion de violence et d'en faire comme le dit Wolff, un instrument rhétorique : « The concept of violence serves as a rhetorical device for proscribing those political uses of force which one considers inimical to one's central interests. » (Wolff, 1969, p. 613) Le travail d'analyse du terme de violence consiste dès lors à le dépouiller de ces éléments normatifs.

L'usage de la force par l'État n'est pas substantiellement différent de l'usage de la force par tout autre acteur. Il s'agit d'un usage de force violente. Les exemples dans la littérature concernant cette position sont plus nombreux que pour la position inverse. Nous y reviendrons ultérieurement lorsque nous discuterons du rapport entre la loi et la violence. Toutefois, nous pouvons mentionner Andrew Norris, pour qui « the normal functioning of the law depends on violence force » (Norris, 2007, p. 47) et David Bates, selon qui l'usage de la force par le pouvoir étatique pour assurer la sécurité est un rappel de l'autonomie fondatrice des individus. (Bates, 2007, p. 21). Il nous semble donc clair que notre définition doit éviter d'exclure les actions de l'État de la définition de la violence. Toutefois, ceci ne garantit pas que la notion de légitimité n'ait aucun rôle à jouer dans la définition de la violence, ceci sera discuté prochainement. Ce qui est garanti est uniquement que les actions de l'État sont également susceptibles d'être considérées comme violentes. Il semble donc qu'il importe de revoir les définitions provisoires de la violence offertes plus tôt afin d'éviter les problèmes qu'elles soulèvent.

#### Notre définition de violence

Nous visons essentiellement à fournir une définition objective de la violence. Notre objectif étant ainsi de pouvoir mieux établir son rapport avec le normatif. Ainsi, nous laisserons de côté les éléments évaluatifs de la définition de Keane : « 'desecrated, dishonoured, profaned, or defiled' ». (Keane, 2004, p. 34) Quoique ces éléments soient effectivement couramment associés à la violence, il n'en demeure pas moins qu'ils offrent déjà un jugement normatif quant à l'action. Nous laisserons également de côté la distinction qui ferait de la violence uniquement une action destinée en soi à blesser ou briser comme le laisserait penser la définition du *Oxford English Dictionary*.

Runkle offre une définition qui rejoint essentiellement notre position, même si nous devons la modifier légèrement :

A somewhat better definition of "violence" for my purposes is that of Ronald B. Miller: "An act of violence is any act taken by A that involves great force, is in itself capable of injuring, damaging, or destroying, and is done with the intent of injuring, damaging, or destroying B (a being), or *O* (an inanimate object)," (Runkle, 1976, p. 369)

Cette définition est trop restrictive quant à un élément essentiel, celui de l'intentionnalité. Il importe toutefois de faire remarquer qu'elle fait ressortir son caractère essentiel. Comme le dit Keane : « acts of violence always have an *intentional* component. » (Keane, 2004, p. 35) En effet, si je balance mes bras vivement dans un restaurant, avec une force capable de blesser ou de détruire, si j'accroche malencontreusement un serveur, on ne peut pas dire que mon action était violente. Je n'avais point l'intention de blesser cette personne. Ainsi, la définition de Honderich : « a use of physical force that injures, damages, violates or destroys people or things » (Honderich, 2003, p. 91) est incomplète. Il manque cet élément d'intentionnalité. Toutefois, il est de notre avis que l'intention de l'agent n'a pas à être principalement la violence en soi. Ainsi, le pilote de bombardier qui lance ses bombes avec pour objectif de détruire une cible sait très bien qu'une des conséquences de son action sera possiblement de blesser ou de tuer des individus. Ce n'est pas parce que de blesser ou de tuer n'est pas l'objectif principal que l'action peut être dite non violente. Ainsi, il faut qu'une action violente soit intentionnelle dans la mesure où les effets violents sont connus et acceptés par l'agent. (Coady, 2008, pp. 137-142) Il demeure toutefois un doute quant à un des éléments de cette définition et c'est l'objet de la violence. S'agit-il toujours d'un agent (B dans la définition ci-haut) et peut-il s'agir d'un objet inanimé (O) ?

### 1.1.1.2 L'objet de la violence

#### Les objets

Comme cela a été vu précédemment, les définitions de la violence incluent généralement la violence faite aux objets. Rappelons que nous visons à définir la violence telle que nous l'entendrons tout au cours de notre présentation. Cette présentation vise à définir notamment le rapport qu'entretient la violence avec la morale. Or toute définition de la violence serait incomplète sans référence à ses objets (par opposition à une définition qui ne mentionnerait que l'agent de la violence). En fonction de cet objectif, il nous semble préférable d'établir dès maintenant une distinction entre la violence faite aux corps et la violence faite aux objets. Quoiqu'il y ait quelque chose de profondément violent dans la

destruction des maisons de Palestiniens par l'armée israélienne, il semble plus délicat d'affirmer que la violence faite contre les Israéliens par des attentats suicides soit de même nature que la violence faite par les Israéliens lorsqu'ils rasant une maison et vice et versa. Ainsi, il est moins clair que l'on peut traiter de la même manière ces deux types de violence. Ce qu'on vise à montrer, c'est qu'il nous faut un concept distinct en fonction de l'objet de la violence du fait que cela a un impact sur l'évaluation morale du phénomène. En ce sens, l'attention portée aux objets de la violence sera fortement pertinente lorsque nous traiterons de deux types d'actions possibles par rapport à la violence : réagir à la violence et faire usage de violence

Runkle partage le point de vue selon lequel la violence faite aux objets serait un autre type de violence. Évidemment, une maison rasée cause des torts aux individus qui l'habitent, mais le tort semble différent qu'une brûlure au troisième degré sur 75 % de son corps causée par l'explosion d'un terroriste dans un marché bondé :

To transfer the "violence" done to property to the *owner* of that property is illegitimate, simply because the owner does not actually experience that "violence." [...] Damage [to objects] is no more violent than any other form of activity that might ultimately prove to be harmful to persons. At most, deliberate, active, vehement, and physical damage of objects is another *kind* of violence. (Runkle, 1976, p. 370)

Toutefois, comme cela a été mentionné précédemment, si mon objectif en violentant un objet, par exemple un puits, est de violenter une personne, en la faisant souffrir de la soif, il va sans dire que l'objet de ma violence n'est pas ici le puits, mais bien la personne. Ainsi, dans les prochaines pages, lorsque nous parlerons de violence, nous désignons principalement la violence faite aux personnes, dans la mesure où la violence faite aux objets ne nous semble pas impliquer les mêmes choses du point de vue de la morale, même s'il s'agit d'une forme de violence.

### Les esprits

Il est courant d'entendre parler de violence psychologique. Il est toutefois moins courant de la voir théorisée. Qu'entend-on généralement par la violence psychologique? Il ne s'agit pas en tant que tel d'une violence faite au corps, même si elle peut en être la conséquence. La violence psychologique peut également prendre plusieurs formes. On désigne généralement par violence psychologique les cas où on fait atteinte à l'humanité et la dignité d'une personne. (Runkle, 1976, p. 371) Ainsi, lors d'un viol, au-delà du contrôle

physique exercé par le violeur et l'intrusion corporelle de ce dernier, il y a tout un élément d'atteinte à la psychologie de la personne. Sans aller jusqu'à la définition de Keane qui inclut dans sa définition des éléments de dignité et de désacralisation, il importe d'être attentif à ce visage de la violence. Pour Runkle, ce type de violence est exclu de sa définition. Nous ne sommes pas si certains toutefois que ce type de violence est aussi différent de la violence faite au corps que l'est la violence faite aux objets.

Keane discute du fait que la violence brime la liberté physique des sujets, mais qu'elle les soumet également au silence. (Keane, 2004, p. 37) Il affirme que la violence sépare le corps de la parole : « The world of the violated is narrowed to the space of the inexpressible pain and suffering that is inflicted; the world of the violators is correspondingly enlarged, so that for at least a moment, extracting all power from their victims, they rule absolutely. » (Keane, 2004, p. 38) La violence corporelle et la violence psychologique partagent cet élément de restriction, contrairement à la violence faite aux objets. Lorsqu'une personne est sujette à l'humiliation et à la dépréciation, son monde est réduit d'une manière semblable à celle que décrit Keane. Toutefois, il convient de remarquer que la violence psychologique n'est pas réellement infligée par une force physique et que cela la rend difficile à considérer comme pouvant parfaitement entrer dans le cadre de notre définition. Il est toutefois possible d'identifier certains types d'actions faites en utilisant la force physique qui visent directement les esprits. Certaines formes de terrorismes peuvent être conçues comme agissant directement sur la psychologie. En utilisant une force physique violente, pour faire exploser des boîtes aux lettres par exemple, il est possible de créer la peur chez les sujets. La boîte n'est pas tant l'objet de la violence, comme cela a été discuté dans la section précédente. Ce qui est visé, c'est la peur créée chez le sujet. Marilyn Friedman inclut dans sa définition du terrorisme, suivant Ben Saul, cet élément de violence psychologique « 4. Where intended to create extreme fear in person, group, or the general public, and : a. seriously intimidate a population or part of a population » (Friedman, 2008, p. 207) Or, comme on le voit bien, la violence, dans ces cas précis, n'a pas pour objet le corps du sujet mais bien son esprit. On a donc ici un exemple d'un acte violent physique qui agit directement sur l'esprit. On pourrait également classer dans ce type de violence les destructions de maisons palestiniennes par l'armée israélienne par exemple. L'action ne vise pas directement la souffrance physique de la famille palestinienne qui perdra sa maison, mais bien la création d'un sentiment de peur chez les

Palestiniens visant à les contraindre et à les limiter dans leurs actions de la même manière qu'une force physique pourrait le faire. On peut donc considérer que la violence psychologique peut être incluse dans le cadre de notre définition de la violence, mais uniquement lorsqu'elle découle d'une force physique<sup>1</sup>, autrement on parlerait, par exemple, d'intimidation. Les modalités de réactions à la violence psychologique seront certainement différentes de celles pour la violence faite à l'égard des corps et nous y reviendrons ultérieurement.

### Les corps

Il s'agit sans doute de l'objet de la violence qui concorde le mieux avec ce qu'on entend habituellement par violence. La violence, étant le résultat d'une force physique, agit principalement sur les corps des sujets. Elle agit d'une manière non désirée. Ceci est important, car on ne saurait nommer un acte violent si celui-ci est en conformité avec la volonté de l'agent qui en est l'objet. Ne voit-on pas parfois des policiers augmenter la force de leurs coups sur des suspects qui semblent ne pas être incommodés par leurs coups? Cette augmentation de la force vise principalement à atteindre un seuil où la force subie ne sera plus désirée. « To emphasise the unwanted character of violence implies that violence is one – extreme – form of the denial of a subject's freedom to act upon the world. » (Keane, 2004, p. 37)

On peut donc conclure que la violence est l'exercice d'une force physique à l'encontre d'une personne ou d'un groupe ayant pour intention directe ou indirecte d'atteindre à son physique ou à sa psyché, de la blesser, physiquement ou mentalement, de la contraindre ou de lui faire obstacle. Cette définition se veut dépourvue d'éléments normatifs. Toutefois, certains considèrent que les notions de légalité ou de légitimité devraient entrer dans la définition.

#### *1.1.1.3. La notion de légalité*

Est-ce que la légalité ou la légitimité doivent jouer un rôle?

Nous avons discuté de l'utilisation de la notion de force versus la notion de violence. Nous avons déterminé que la notion de force cache en fait une évaluation

---

<sup>1</sup> Nous offrons ici des exemples de violence politique pour illustrer notre propos, mais cela ne restreint pas l'application de ce que nous affirmons sur la violence psychologique à ce type de violence.

normative. Toutefois, la notion de force cherchait uniquement à retirer l'action de l'État du champ de la violence. Il existe également un courant qui tend à vouloir inclure la notion d'illégitimité ou d'illégalité dans la définition de violence. Évidemment, tout dépend de l'objectif de la définition recherchée. Ted Honderich s'intéressant au phénomène de la violence politique cherche à exclure certains éléments que nous cherchons à inclure dans notre définition. Lorsqu'il définit la violence politique comme « *a considerable or destroying use of force against persons or things, a use of force prohibited by law and directed to a change in the policies, personnel or system of government.* » (Honderich, *Democratic Violence*, 1973, p. 197) Il est évident qu'il s'intéresse à un type particulier de violence que sa définition vise à isoler, mais il n'est pas si évident qu'il donne la définition de la violence politique. On ne comprend pas très bien pour quelles raisons la violence devrait nécessairement être illégale.

L'exemple le plus clair de l'inclusion de la légitimité et de la légalité dans la définition de la violence se retrouve chez Wolff : « *Strictly speaking, violence is the illegitimate or unauthorized use of force to effect decisions against the will or desire of others.* » (Wolff, 1969, p. 606) Les notions de légalité et de légitimité vont au-delà de la notion de force. Wolff donne l'exemple de la peine capitale et d'un meurtre. Il affirme que la première n'est pas de la violence tandis que le second l'est. Ceci concorde avec la distinction entre force et violence. Toutefois, la différence est apparente lorsqu'il affirme qu'on pourrait considérer l'attentat à la vie d'Hitler comme n'étant pas de la violence du fait que son régime, quoique légal, n'était pas légitime.

Selon ces auteurs, le fait d'utiliser les notions de légalité et de légitimité permet de mieux définir la violence en tant qu'acte extra-légal. Or, nous avons déjà montré, lorsque nous avons discuté de la force, que du point de vue de la légalité nous avons de bonnes raisons de considérer que la violence, qu'elle soit légale ou non, demeure de la violence. La notion de légitimité demande pour sa part un traitement différent.

La question de la moralité de la violence ne se pose plus

Le problème lorsqu'on inscrit une notion de légitimité dans la définition de la violence est qu'on obtient déjà un jugement moral sur la violence d'une manière encore plus générale que dans le cas de la force. Dans le cas de la force, on retire les actions violentes de l'État de l'évaluation morale de ces actions violentes, du fait qu'on les définit comme n'entrant pas dans notre définition de la violence. Dans le cas de la légitimité et de



la légalité, la généralité de l'exclusion est encore plus grande. Ainsi, si l'on suit la définition de Wolff, toute action violente est illégitime. Or, ceci rend la question de la justification morale de la violence caduque.

If violence necessarily involves violation of rights or moral law, if it is always "illegitimate" or "unauthorized," then it is surely the case that violence is never justified. The theses of pacifism and nonviolence become tautologies, while the contentions of their critics become self-contradictory. (Runkle, 1976, p. 368)

La même critique que nous avons adressée à la notion de force doit être apportée ici. Il importe d'abord d'abord le caractère objectif d'un phénomène avant de discuter des implications éthiques. (Runkle, 1976, p. 369) La notion de violence doit donc être indépendante de la notion de légitimité, autrement, le travail normatif serait déjà accompli.

#### La légalité à rejeter

L'inclusion de la légalité dans la définition de la violence n'est pas sujette à la même critique que celle adressée à l'inclusion de la légitimité dans cette même définition. L'aspect normatif de la loi n'est pas aussi clair que celui de la légitimité. Il est en effet possible d'adopter une conception positive de la loi, la détachant ainsi des considérations normatives que l'on peut associer avec la légitimité. Ce positivisme légal est la seule position cohérente si l'on doit exiger un critère de légalité dans la définition de la violence. Si l'on devait ne pas adopter une conception positive de la loi, alors la légalité et la légitimité pourraient se confondre et la première critique serait alors efficace. En ce sens, il convient de montrer en quoi un acte légal, indépendamment de toute légitimité, peut être un acte violent de la même manière qu'un acte illégal.

Ce qui pose problème ici, c'est le fait de considérer que la loi puisse par le simple fait d'être respectée changer la nature d'une action. Même si l'on pouvait une fois de plus apporter la critique selon laquelle faire entrer un critère de légalité dans la définition sert en fait les intérêts d'un groupe en particulier en confondant ce qui est légal avec ce qui est correct, une critique que l'on retrouve notamment chez Honderich : « It serves nobody's end for long to confuse what is legal with what is right » (Honderich, 2003, p. 94), il nous semble plus approprié toutefois de démontrer la circularité d'un critère de légalité, ce qui permettrait de montrer que l'acte violent légal n'est pas différent de l'acte violent illégal.

Supposer que la loi puisse déterminer si un acte est violent ou non est une position circulaire dans la mesure où la loi dépend de la violence pour son établissement et pour son

maintien. « Law cannot serve as a framework for determining whether or not violence is inherently just or unjust, since law itself depends upon violence both in its origin and in its continued existence. [...] In this sense, law is a product of violence and violence is the origin of law. » (Morgan, 2007, p. 50) Il serait aberrant, considérant la dépendance de la loi sur la violence, de considérer que celle-ci puisse déterminer ce qui est violent ou non et encore plus si un acte violent est moral ou non. Il faut donc considérer que la légalité d'un acte violent pèse peu dans la détermination de s'il s'agit ou non d'un acte violent et encore bien moins dans la détermination de si cet acte est recommandable ou répréhensible. Il importe donc de juger de la nature de la violence et de sa moralité indépendamment du critère de légalité dans la mesure où la violence préexiste et détermine l'ordre juridique.

Pour terminer, nous pouvons affirmer que notre définition objective de la violence résiste aux affirmations de certains théoriciens, par exemple Sidney Cook ou Herbert Marcuse (Coady, 2008, p. 23), qui voudraient y faire entrer des critères de légalité ou de légitimité. Nous avons mentionné que notre définition pouvait désigner divers types de violence, notamment en fonction des objets de cette violence. Il convient maintenant de discuter des divers types de violence dont notre définition rend compte.

### 1.1.2. Les différents types de violence

Malgré la définition que nous avons établie, il existe également une classification des types de violence qui peuvent satisfaire à cette définition. Généralement, la littérature présente la violence subjective et la violence objective. Il existe également deux types de violence objective, la violence structurelle et la violence symbolique, cette dernière ne sera pas vue étant donné son caractère totalement différent. Nous verrons qu'en fonction de notre définition, à la fois la violence subjective et objective peuvent être conçues comme des formes de violence, toutefois, il n'est pas certain qu'elles soient moralement équivalentes, ainsi la violence structurelle ne demande peut-être pas nécessairement une réponse subjective.

#### 1.1.2.1. *La violence subjective*

En quoi elle consiste

La violence subjective est celle qui concorde le plus directement avec notre définition. Lorsqu'on parle de violence subjective, il s'agit d'une violence commise par une personne ou un groupe à l'encontre d'une autre personne ou d'un autre groupe. On parle

d'utilisation directe et effective de la force à l'encontre du ou des corps d'une personne ou d'un groupe. Coady qualifie de *restreinte* ce type de conception de la violence et la définit ainsi : « positive interpersonal acts of forces, usually involving the infliction of physical injury. » (Coady, 2008, p. 23) Cette violence désigne l'acte d'un sujet à l'égard d'un autre.

Il s'agit selon Slavoj Žižek de la partie la plus visible de la violence (Žižek, 2008b, p. 1), qui n'est en fait qu'une mince partie de tout ce que la violence recoupe. Elle est effectivement la violence que l'on remarque le plus facilement dans la mesure où elle est directement incarnée dans les relations entre les agents. Il nous semble approprié d'y classer les types de violences faites à l'encontre des esprits également. Quoique cela n'entre pas directement dans la définition qu'en donne Coady, il semble toutefois que ce type de violence, lorsqu'il prend la forme des exemples que nous avons donnés, le terrorisme des boîtes aux lettres et la destruction des maisons palestiniennes, est directement incarné dans les relations intersubjectives entre les agents. Il serait plus difficile toutefois de classer l'exclusion, la dépréciation et l'humiliation dans ce type de violence si elles ne découlent pas directement d'une action intersubjective. Nous reviendrons sur ces violences commises à l'encontre de l'esprit lorsqu'il sera question de violence structurelle.

Dans le cadre de notre questionnement

La violence subjective sera principalement celle dont nous discuterons au cours de notre présentation. La violence révolutionnaire est une violence typiquement subjective dans la mesure où elle s'incarne directement dans des actes de violence directe commis à l'encontre d'autres individus. Que la violence révolutionnaire prenne la forme de terrorisme visant à créer la peur et la désorganisation ou la forme d'une guerre régulière entre les groupes révolutionnaires et contre-révolutionnaires, elle participe également de ce type de violence. Notre discussion portera donc principalement sur la moralité de l'utilisation de la violence subjective.

### *1.1.2.2 La violence objective structurelle*

En quoi elle consiste

Lorsqu'il est question de violence objective, il est généralement question également de violence structurelle. Nous présenterons donc uniquement cette version de la violence objective puisque la violence symbolique est rarement discutée et lorsqu'elle l'est, elle est si différente de la violence dont il est question ici qu'il n'est pas réellement besoin de la

traiter.<sup>2</sup> La violence objective pose un certain problème à l'analyse dans la mesure où elle est difficilement identifiable. Lorsqu'un individu utilise un pied-de-biche pour frapper un autre individu, il est facile de le voir ou d'en voir les marques physiques et il est facile d'affirmer qu'il s'agit de violence. La violence objective n'est pas visible en soi, car il ne s'agit pas de l'utilisation directe de la force physique pour blesser un autre individu. Toutefois, ceci n'implique pas qu'aucune force n'est en jeu.

Coady qualifie ce type de définition de la violence d'*englobante* et indique qu'elle étend la définition de la violence aux « injustices sociales et aux inégalités. »<sup>3</sup> (Coady, 2008, p. 22) Il considère également qu'il s'agit d'une conception incorrecte de ce qu'est la violence dans la mesure où elle confond les torts causés par des arrangements sociaux injustes avec la violence subjective et la manière dont on recourt facilement à la violence socialement acceptée. (Coady, 2008, p. 26) Autrement dit, les arrangements sociaux injustes ne peuvent entrer dans la définition de la violence subjective dans la mesure où l'agent de cette violence n'est pas un individu et où ce qui est qualifié de violence n'est pas une force physique. Plus clairement, ce qu'on peut classer sous l'appellation de violence objective systémique est « la violence inhérente à un système : pas uniquement la violence physique directe, mais également les formes plus subtiles de coercition qui soutiennent les relations de domination et d'exploitation, incluant la menace de violence. »<sup>4</sup> (Žižek, 2008b, p. 9) La violence objective est dite violence dans la mesure où elle agit sur des individus en fonction d'arrangements sociaux qui sont soutenus par une violence en puissance, c'est de cette manière qu'on peut affirmer que la force est en jeu dans ce type de violence. C'est également pour cette raison qu'il est plus difficile d'identifier ce type de violence du fait que la violence est en puissance et non pas en acte.

De plus, la violence objective étant incarnée dans l'ordre social en place est également constituante de l'ordre à partir duquel on juge une situation violence. « Objective violence is invisible since it sustains the very zero-level standard against which we perceive something as subjectively violent » (Žižek, 2008b, p. 2) Keane partage également l'idée que la détermination de ce qui est violent est variable en fonction du contexte. (Keane, 2004, p.

<sup>2</sup> Cf. Žižek, Slavoj. 2008. *Violence*. chap. 2

<sup>3</sup> social injustices and inequalities

<sup>4</sup> Systemic violence “the violence inherent in a system: not only direct physical violence, but also the more subtle forms of coercion that sustain relations of domination and exploitation, including threat of violence” (Žižek, 2008b, p. 9)

32) Ainsi, si l'ordre à partir duquel on juge de la violence d'une action est déjà lui-même violent, il sera difficile de le percevoir. De plus, du fait qu'il s'agit d'une violence incarnée dans des arrangements sociaux, il est plus difficile également de la saisir dans la mesure où nous y sommes accoutumés : « we are accustomed to settling disputes with dollars and we are no longer accustomed to settling them with fists. » (Wolff, 1969, p. 613) L'idée est ici que l'utilisation de l'argent peut causer le même genre de torts à un individu que si on le battait dans une ruelle, or nous utilisons l'argent quotidiennement, mais pas nos poings, l'argent semble donc poser moins problème.

Il faut toutefois prendre garde à considérer la violence objective comme nécessairement négative, car ce serait une fois de plus un jugement normatif *a priori*. Lorsque Žižek parle de violence objective, c'est pour la dénoncer et il ne discute pas réellement le fait que la violence objective puisse être acceptable. Le problème réside ici dans le fait que la violence objective structurelle suivant la manière dont elle est généralement conçue altère le concept de violence et le rend égal à toute forme d'imperfection sociale. (Keane, 2004, pp. 34-35) Par définition, la violence structurelle serait toujours à rejeter. De plus, plusieurs auteurs, dont Keane et Coady considèrent cette typographie comme non valide. Pour Coady, la violence structurelle n'est pas réellement de la violence du fait que les ressemblances entre la violence subjective et structurelle sont minimales et ne peuvent contrebalancer ce qui les différencie. (Coady, 2008, p. 29) Or, peut-on qualifier la violence structurelle pour en rendre compte d'une manière correcte dans le cadre de notre définition?

Il conviendrait de reconnaître qu'il existe effectivement un phénomène comme la violence structurelle : il y a des arrangements sociaux ayant comme conséquences directes ou indirectes d'atteindre physiquement ou mentalement, de blesser, physiquement ou mentalement, de contraindre ou de faire obstacle à des individus. On obtient donc une définition de la violence structurelle objective. Ainsi, l'exclusion, la dépréciation et l'humiliation, lorsque liées à des arrangements sociaux peuvent être considérées comme des formes de violences, mais objectives ou structurelles en fonction de cette définition. Pourquoi, toutefois, peut-on parler d'une forme de violence? Précisément parce que ces arrangements sociaux sont supportés par une forme de violence subjective en puissance, c'est-à-dire qu'ils ont le potentiel de se transformer en une forme de violence subjective : prenons l'exemple d'un État ségrégationniste qui réprimerait violemment toute tentative de

réforme. C'est l'élément central qui semble ne pas être pris en compte par Coady et Keane. Cependant, il faut faire remarquer, et au bénéfice de Coady et Keane, que l'élément intentionnel est évacué de cette définition. C'est en effet une bonne partie du chapitre *SOS violence* du livre de Žižek (2008b, 9-39) qui tente de démontrer que ceux qui supportent un ordre structurellement violent, comme le capitalisme par exemple, sont personnellement responsables, et cela même si la violence causée par cet ordre de faits n'est pas intentionnelle. Il est clair cependant, que dans le cadre de notre définition, nous ne pouvons pas être en accord avec Žižek.

L'importance de la violence structurelle pour notre présentation réside dans le fait qu'un arrangement social injuste est généralement ce qui donne lieu à une révolution. D'ailleurs, Coady fait bien remarquer que la violence structurelle est généralement utilisée par les révolutionnaires pour justifier le renversement d'institutions violentes. (Coady, 2008, p. 22) Or, toute institution sociale incorpore nécessairement un élément de violence, comme nous l'avons déjà mentionné, ainsi, le simple fait d'être de la violence structurelle n'est pas suffisant pour justifier une révolution. Ce qui rend la violence structurelle condamnable, généralement, c'est le fait qu'elle soit mise au service d'un ordre social injuste et non pas qu'elle soit violence. Il est de notre avis que cette forme de violence peut à la fois être mise au service d'ordre juste ou injuste. Cette forme de violence sera pertinente lorsque nous discuterons du tort que peut commettre la non-reconnaissance de l'égalité politique. Il convient toutefois de bien saisir le fait que la violence structurelle n'étant pas en acte fait varier la manière dont on devra moralement réagir.

Doit-elle amener une réponse violente?

L'élément le plus important à saisir par rapport à la violence objective est qu'elle incorpore en puissance une violence subjective. Ainsi, celui qui s'oppose à un arrangement social structurellement violent, tout dépendant de la manière dont il s'opposera, pourra subir cette violence subjective en puissance ou non. Ainsi, il est prématuré d'affirmer comme le fait Žižek que la solution à appliquer envers ceux qui supportent un arrangement social injuste structurellement violent est la suivante :

Hear us then : we know you are our enemy. This is why we shall now put you in front of a wall. But in consideration of your merits and good qualities we shall put you in front of a good wall and shoot you with a good bullet from a good gun and bury you with a good shovel in the good

earth. ( Žižek, *Violence; six sideways reflections*, 2008b, pp. 38-39)  
 citant un poème de Bertolt Brecht)

Il n'est pas si évident que la violence structurelle trouve sa solution dans la violence subjective. Nous considérons que cela est possible, comme nous le verrons ultérieurement, mais il importe d'abord de tenter d'autres solutions. Comme le dit Coady, la flotte britannique est fort peu utile dans l'abolition de l'esclavage du salaire. (Coady, 2008, p. 34) Ainsi, quoique nous acceptions que la violence structurelle soit une forme de violence, c'est uniquement parce qu'elle incorpore un élément de violence subjective en puissance. Pour terminer, notre définition de la violence permet de rendre compte de ces deux types de violence, sans toutefois les rendre synonymes. Il importait également de modifier légèrement l'acception habituelle de la violence structurelle, en y retirant l'association avec un ordre social injuste, pour la rendre intelligible dans le cadre de notre exposé. Il importe maintenant de discuter de la caractérisation de ces types de violence.

### 1.1.3. La violence politique

Notre présentation discute de l'utilisation de la violence démocratique. Il importe donc de présenter en quoi la violence peut être qualifiée de démocratique. Nous avons discuté du fait qu'un acte peut être fait en vue d'un objectif dont la violence ne sera qu'une conséquence secondaire et être malgré cela considéré comme violent. Il importe de conserver cela à l'esprit pour bien comprendre en quoi la violence peut être dite politique ou démocratique. Comme la violence démocratique est une forme de violence politique, nous verrons d'abord ce que nous entendons par violence politique.

#### 1.1.3.1. *La violence politique*

La question de la qualification de la violence concerne principalement l'objectif en vue duquel l'acte violent est posé. Il est en effet rare que des actions violentes soient posées en ayant comme objectif la violence elle-même, quoique cela soit possible. Généralement, la violence est un moyen en vue d'une fin. De plus, la violence est rarement l'objectif premier de l'action violente. Ainsi, même le soldat qui tire sur un ennemi ne le fait pas avec premier objectif de tuer l'ennemi, autrement il serait un meurtrier. Son action doit être inscrite dans objectif lointain qui est de gagner la guerre par exemple. Le meurtre de l'ennemi est ainsi un objectif secondaire, mais pas moins violent pour autant. La violence dite politique doit être définie en fonction des objectifs qu'elle vise.

On entend généralement par un objectif politique : « *attempts to change, overthrow entirely, defend and maintain, or simply modify in some important respect one's own or another group's political arrangements.* » (Coady, 2008, p. 7). Ainsi, la violence politique est une violence faite avec cet objectif en vue. Elle consiste en une violence commise afin de changer une ou des sociétés ou s'assurer que les choses ne changent pas. (Honderich, 2003, p. 92) La violence politique vise donc à agir directement sur l'organisation de la société. On peut faire entrer dans cette définition toutes les actions violentes directes ou indirectes ayant cet objectif. Ainsi, la police exerce une violence politique dans la mesure où elle s'assure que les choses demeurent comme elles sont, tandis que le terroriste exerce une violence politique en voulant modifier l'ordre des choses.

#### *1.1.3.2. La violence démocratique*

La définition de la violence démocratique ne sera pas très différente de la définition de la violence politique. Il s'agit en fait d'une sous-classe de la violence politique dans la mesure où la démocratie peut être considérée comme un arrangement social particulier. La définition demande toutefois un certain travail d'analyse, car il est fort peu instructif d'affirmer que la violence démocratique a pour objectif le maintien ou l'établissement de la démocratie. Il convient de spécifier davantage ce que nous entendons par un objectif démocratique.

D'une part, il convient de faire remarquer dès le départ que la démocratie et la violence semblent se repousser. James Bohman fait remarquer le manque d'accord entre les moyens violents et ce que défend la démocratie : « *lack of normative fit between violent means and the democratic end.* » (Bohman, 2008, p. 108) Un élément que l'on retrouve fréquemment à propos de la violence démocratique, est qu'il s'agit d'une violence faite en vue de diminuer la violence, de la même manière que la guerre peut être faite pour assurer la paix. Ainsi, Keane affirme que la violence au sein d'une démocratie n'est acceptable que si elle vise à réduire ou éradiquer la violence, et Samera Esmeir appuie cette position lorsqu'elle affirme que la démocratie confine l'utilisation légitime de la violence à l'élimination de toute violence menaçant la sécurité, c'est-à-dire que la finalité de cette violence est le maintien de la loi démocratique non-violente : « *declares the confinement of its violence to the sphere of means employed to the end of eradicating all other violence threatening security* » (Esmeir, 2007, p. 101) et « *Democracy requires commitment to the rule that violence is only justified when it serves to *reduce* or *eradicate* violence.* » (Keane,



2004, p. 161) Ceci semble correct. D'une certaine manière, il est exact de considérer qu'en démocratie, la violence est utilisée pour assurer le maintien de la loi démocratique. Or, il n'est pas si évident que cela englobe l'ensemble de tout ce qui peut être dit *violence démocratique*. Ces deux définitions ne nous disent que peu de choses à propos de la violence faite pour établir une démocratie.

Honderich offre une présentation plus détaillée des objectifs de la violence démocratique. Ces objectifs sont selon lui des objectifs que le régime démocratique lui-même recherche. Il mentionne cinq caractéristiques qui nous semblent pertinentes. La première est que l'objectif de cette violence est une plus grande liberté ou égalité. La seconde est que la violence démocratique partage l'objectif de la procédure démocratique, c'est-à-dire qu'elle ne vise pas à contraindre le comportement, mais l'accord : « that it consists only in the coercion of persuasion ». La troisième caractéristique est que cette violence a pour objectif d'atteindre ou de rétablir une égalité d'influence entre les différentes composantes du corps politique. La quatrième consiste à affirmer que cette violence ne vise pas la fin du régime démocratique et la cinquième qu'elle peut concourir à rendre le régime plus démocratique. (Honderich, 1973, pp. 206-213) Ces caractéristiques permettent à la fois d'identifier un mouvement violent mais non révolutionnaire comme exerçant une violence démocratique, mais également un mouvement révolutionnaire ou simplement le travail du système judiciaire régulier. Ainsi, lorsque nous discuterons de violence démocratique, nous entendrons une violence partageant les objectifs du régime démocratique tels que définis ici.

En fonction de ce qui nous avons retenu des analyses précédentes, nous pouvons ainsi conclure notre présentation de ce que nous entendrons par la violence. La violence est l'exercice d'une force physique à l'encontre d'une personne ou d'un groupe ayant pour intention directe ou indirecte d'atteindre à son physique ou à sa psyché, de la blesser, physiquement ou mentalement, de la contraindre ou de lui faire obstacle. La violence peut avoir pour objet à la fois les corps et les esprits, elle peut également prendre une forme subjective ou objective dans la mesure où elle incorpore un élément de violence subjective en puissance. Finalement, la violence peut être qualifiée de politique et de démocratique lorsque les objectifs qui la guident visent à changer ou à maintenir une société dans le cadre des objectifs du régime démocratique, c'est-à-dire, de façon générale, la liberté et l'égalité.

Il convient maintenant de discuter de la manière dont on peut moralement traiter de la violence.

## **1.2. Les approches morales de la violence**

Nous avons offert une définition de la violence qui se veut objective dans la mesure où elle ne contient pas de notions normatives. Nous pouvons par le biais de cette définition identifier un phénomène, la violence, d'une manière indépendante du jugement moral que l'on portera sur lui. Il s'agit à notre avis de la seule manière de définir la violence lorsqu'il est question de discuter de son rapport à la moralité. Autrement, on adopte un jugement préalable sur la moralité de la violence. Dans la présente section, nous discuterons du rapport que la violence peut entretenir avec la moralité. En tout premier lieu, nous discutons de l'identification de la violence en tant que moyen ou en tant que fin. Il s'agit d'une discussion générale quant au statut que la violence doit tenir dans le discours éthique. Cette discussion théorique préalable permet ensuite de présenter divers courants théoriques offrant des recommandations diverses quant à l'utilisation de la violence. Nous présenterons le pacifisme, le romantisme et le réalisme. Nous offrons des raisons afin de justifier notre rejet de ces approches. En dernier lieu, nous présentons les théories de la guerre juste et expliquons en quoi elles nous semblent les plus aptes à être utilisées en tant qu'approches méthodologiques pour traiter de la question posée quant à la légitimité de la révolution démocratique.

### **1.2.1 Moyens et fins**

Dans la présente section, nous clarifions d'abord deux positions différentes que l'on peut adopter par rapport à violence : la moralité dans la réaction à la violence et la moralité de l'utilisation de la violence. Nous abordons ensuite le traitement déontologique pour expliquer dans quelle mesure il nous semble inapproprié. Nous présentons par après la conception du droit naturel qui est étroitement liée aux approches conséquentialistes. Nous discutons finalement de la possibilité de recommander la violence ou s'il ne faut que l'autoriser.

#### *1.2.1.1. Réaction et utilisation*

Il convient de mentionner quatre nuances quant à la manière dont la violence peut être discutée dans le cadre de la moralité afin d'affiner notre compréhension. Deux de ces nuances seront offertes lors de la discussion de l'approche déontologique et de l'approche

conséquentialisme : on entend ici la distinction entre juger de la violence en fonction de sa nature propre ou en fonction des finalités qu'elle vise. Notre définition permet de traiter de la violence de ces deux manières. Toutefois, il existe également deux autres variations qu'il importe de mentionner. D'une part, il est possible de traiter de la manière morale de réagir à la violence et, d'autre part, il est possible de discuter de la moralité de l'utilisation de la violence. Ces deux approches peuvent se recouper, dans la mesure où réagir à la violence en utilisant la violence relève simultanément des deux approches. Il existe cependant des situations où il pourrait être moral de faire usage de la violence sans que cela soit en réaction à la violence et il pourrait également se faire qu'il existe des situations où la réaction à la violence n'ait pas à être liée à une utilisation de la violence. Il importe de mentionner cette distinction du fait que le jugement que l'on portera sur la nature morale de la violence (en soi ou en tant que moyen) fera varier différemment ce que l'on recommandera dans chacune de ces situations. Pour l'instant, il suffit de conserver à l'esprit que de recommander la violence en tant que réponse appropriée à la violence n'implique pas qu'elle soit toujours acceptable en tant que moyen pour atteindre une fin, ou encore que la recommandation de la violence en tant que moyen implique qu'on puisse répondre à la violence par la violence sans plus de caractérisations des situations. Nous reviendrons sur ces deux façons de traiter du rapport de la violence et de la moralité au cours de notre discussion.

#### *1.2.1.2. L'approche déontologique*

L'approche déontologique dans sa version la plus radicale consiste à juger directement de la violence indépendamment des fins qu'elle recherche ou encore des circonstances de son utilisation. Elle tend à considérer la violence comme un phénomène moralement répréhensible dans la mesure où sa nature est elle-même mauvaise : « the kind of absolutist position in ethics which claims that no matter what the consequences, one must never kill or use violence. » (Nielsen, 1977, p. 528) Ainsi, utiliser la violence serait toujours moralement mauvais. Ceci peut se justifier par les conséquences négatives sur l'objet de la violence, mais également par la nature intrusive de l'acte violent, du fait qu'il est toujours une force destinée à contraindre ou repousser ou agir à l'encontre d'un objet X. Coady discute de la perplexité que peut soulever la discussion, ou l'affirmation de l'existence, de la guerre juste en la comparant avec un viol juste. (Coady, 2008, pp. 8-10) Si, en effet, le viol est essentiellement violent et qu'on le considère toujours mauvais, il est

difficile de voir pourquoi la guerre ou tout simplement la violence peuvent être justes. Si l'on ne juge pas des circonstances ou des finalités de l'action posée, il semble en effet que l'action violente nous semble moralement répréhensible.

C'est une chose toutefois d'affirmer que l'action violente est moralement non-souhaitable et une autre d'affirmer qu'elle n'est jamais à utiliser. L'approche déontologique par son rejet universel de la violence en tant qu'acte moralement répréhensible est beaucoup trop stricte. Cette approche peut nous pousser vers des conséquences absurdes notamment lorsqu'il est question de la manière dont il faut répondre à la violence.

It would mean that if some yahoo or group of yahoos, Dr. Strangelove-fashion, got a plane with a nuclear device such that their dropping that nuclear device would kill the entire population of New York, Peking, or Moscow, it would be wrong, if this was the only way of stopping them, to shoot their plane down. (Nielsen, 1977, p. 528)

Il serait en effet absurde dans ces circonstances de ne pas recourir à la violence s'il s'agit du seul moyen de prévenir une catastrophe de la sorte. Considérant les attentats du 11 septembre 2001, peu d'individus considèrent qu'il aurait été moralement répréhensible d'abattre les avions qui se dirigeaient vers les tours du World Trade Center.

Malgré ce que nous venons de dire, il semble que l'absurdité d'une position déontologique se limite aux circonstances où on rejette l'utilisation de la violence en réponse à la violence. Il semble en effet moins étrange d'adopter ce genre de position lorsqu'il est question d'utiliser la violence sans que cela vise une défense à l'égard d'une autre violence. Une telle position affirmerait que l'utilisation de la violence à des fins politiques est toujours à rejeter. Toutefois, là encore, il semble difficile de condamner *a priori* toute utilisation de la violence sans égard aux circonstances : « it is also plainly the case that violence is not the only evil in the world or the greatest evil. » (Nielsen, 1977, p. 522) L'intuition ici est que la violence, tout comme Coady le fait remarquer à propos de la guerre, peut être considérée comme non désirable en soi et devrait être évitée au profit d'autres moyens non violents (Coady, 2008, pp. 48-49), ce qui n'empêche pas qu'il soit parfois acceptable d'y recourir, spécialement lorsque cela pourrait prévenir un plus grand mal. On quitte ici clairement le terrain déontologique. Toutefois, on conserve un élément central qui est de considérer l'acte violent comme étant moralement répréhensible en soi. C'est uniquement en fonction des circonstances qui entourent et structurent l'utilisation de la violence qu'elle peut être dite moralement acceptable : « under certain circumstances

violence, which is always *prima facie* wrong, is sometimes justified. » (Nielsen, 1977, p. 522) Étonnamment, on retrouve cette conception de la non-désirabilité de la violence au sein même d'approches conséquentialistes. Il faudra attendre toutefois notre discussion des théories de la guerre juste pour bien saisir cela. Ce qui est, il nous semble, important de conserver à l'esprit, est que la violence reçoit difficilement notre assentiment moral du fait de sa nature même. Nous verrons que c'est précisément pour cette raison que les théories de la guerre juste semblent plus plausibles que le conséquentialisme. Le déontologisme, en raison de l'importance accordée à la valeur intrinsèque de l'acte, pour sa part ignore sans que cela soit réellement justifié les circonstances où il serait moral de recourir à la violence.

### 1.2.1.3. *Le droit naturel et le conséquentialisme*

Nous avons regroupé notre discussion du conséquentialisme avec une explication du droit naturel. D'une certaine manière, ces deux approches se recourent d'une manière importante et il est dès lors plus aisé de les présenter ensemble. L'idée principale de ces deux approches est que la violence serait un moyen comme tout autre qu'il importe de justifier par la validité des fins.

#### Droit naturel

Dans le cadre du droit naturel, la violence est un moyen qui ne pose aucun problème, car avant l'État, l'individu exerce « *de jure* toute violence dont il dispose *de facto* » (Benjamin, 2000, p. 211). On retrouve cette pensée chez plusieurs auteurs de l'état de nature qui discutent des droits de l'individu sur le monde. On peut penser notamment à Hobbes pour qui l'individu possède un droit sur toute chose lui permettant d'assurer sa survie et même sur le corps de l'autre. (Hobbes, 2000, p. 231) Or, l'idée de ce droit naturel se prolonge au-delà de l'instauration du droit positif, sous certaines conditions. Il est en effet inexact d'affirmer que l'individu a un droit naturel à la violence contre son voisin si un recours juridique existe. Or, si un recours juridique existe, on n'est déjà plus dans le cadre du droit naturel. Les conditions de prolongation de ce droit se limitent généralement à la première distinction que nous avons mentionnée : l'utilisation de la violence pour contrer la violence. Généralement, cette prolongation prend la forme de la légitime défense. Celle-ci se justifie et se fonde sur le droit de chacun à défendre sa vie (Coady, 2008, pp. 62-63), et ce droit est fondé dans la nature. « Repousser la violence par la violence est permis par toutes les lois et par tous les droits », que ce soit le droit naturel ou le droit des gens.

(Turchetti, 2001, p. 265) Hugo Grotius l'affirme également lorsqu'il dit : « il est "permis de repousser la force par la force, car c'est un droit qui provient de la nature même". » (Turchetti, 2001, p. 568) Ainsi, le droit de défendre sa vie et d'utiliser les moyens pour le faire est fondé dans le droit naturel. On voit ici que la violence, selon cette approche, prend la forme d'un moyen dont l'utilisation se justifie selon une fin, celle de sauvegarder sa vie. Toutefois, cette caractérisation du droit à l'utilisation de la violence n'est intelligible que si l'on considère la violence subjective. On voit mal comment la violence objective pourrait directement impliquer un recours à la violence subjective dans la mesure où il ne s'agit pas du même type de violence et que la sauvegarde de la vie n'est pas directement en question. Nous verrons plus tard que les théories de la guerre juste apportent une réponse à ce problème lorsqu'il est question du critère du dernier recours ou encore de nécessité.

Quoi qu'il en soit, ce droit à l'utilisation de la violence pour assurer sa survie est également présent dans l'utilisation de la violence par l'État. La violence utilisée par l'État l'est sous la forme d'un moyen qui se justifie en fonction d'une fin, mais également d'un droit primordial à utiliser cette violence contre ceux qui nous menacent : « the right of killing those who threaten us is not "constituted" as a particular political responsibility. It is merely the re-enactment of a prior natural right in the service of an *original* intention to eliminate the very need for such violent intervention. » (Bates, 2007, p. 22) On peut facilement saisir que, contrairement au déontologisme, le droit naturel considère l'action violente indépendamment de sa nature. On s'intéresse davantage au droit du sujet et aux raisons de son utilisation de la violence.

#### L'approche conséquentialiste

L'approche conséquentialiste, de la même manière que le droit naturel, considère la violence comme un moyen qui se justifie par les fins visées. Cependant, le conséquentialisme ira plus loin que le droit naturel dans la mesure où à la fois la violence faite en vue de repousser la violence et la violence en vue d'autres fins pourront être justifiées. L'évaluation de la moralité d'une action violente se fera en fonction des bénéfices et des désavantages que cette action permettra d'obtenir. Ainsi, si l'on devait évaluer une intervention militaire, dans le cadre d'une approche conséquentialiste, les bénéfices de tous les types entreraient dans le compte. (Hurka, 2008, p. 130) Ainsi, les bénéfices suivant : le plaisir des soldats, ennuyés de l'inactivité, de mettre enfin leurs talents en action, les avantages économiques suivant l'augmentation de la consommation de

biens militaires et l'avantage de l'augmentation du territoire suite à la conquête, pourraient être mis en opposition aux désavantages suivants : les morts, les familles brisées, l'environnement altéré et l'endettement. (Développement de Hurka 2008, 130-131) L'approche conséquentialiste pourrait en venir à considérer une telle intervention comme moralement acceptable si les avantages contrebalançaient les désavantages.

Or, il n'est pas si évident que cela réponde adéquatement à nos intuitions quant à la violence. Il y a certainement des situations où la fin en vue de laquelle la violence est commise puisse la justifier, autres que la sauvegarde de sa vie. Comme nous l'avons affirmé, il y a certainement des maux bien pires que la violence dans le monde et si elle permet de les éviter, elle serait certainement justifiée. Toutefois, comme l'affirme bien Thomas Hurka, tous les points mentionnés plus haut semblent véritablement être des avantages. Cependant, ils ne nous semblent pas moralement pertinents eu égard aux types d'actions qu'on essaie de justifier (Hurka, 2008, p. 130) et donc incapables de moralement justifier la violence. Il manque un élément à l'approche conséquentialiste afin de bien évaluer les conséquences adéquates et pertinentes qui permettront de contrebalancer les désavantages de la violence. Il convient également de rappeler que la violence, par sa nature, tend à créer des conséquences négatives graves. C'est pour cette raison que l'intuition déontologique selon laquelle la violence en elle-même est non désirable et devrait donc être évitée permet d'affirmer qu'il manque certains éléments aux approches qui considèrent la violence comme un moyen pouvant facilement être justifié en fonction des conséquences.

#### *1.2.1.4. Un moyen et une fin à évaluer*

Considérant ce que nous avons mentionné à la fois sur le déontologisme et le conséquentialisme, il est possible de noter deux éléments qui semblent être requis d'une approche morale de la violence. Ainsi, dans un premier temps, il semble qu'effectivement la violence soit, par sa nature, difficilement justifiable. C'est l'intuition déontologique selon laquelle la violence doit être évitée et qu'on doit y préférer d'autres moyens non violents dans l'alternative où cela est possible. Il semble également que la violence soit un moyen acceptable pour parvenir à certaines fins et tout spécialement lorsqu'il est question de repousser la violence. Toutefois, les fins qui peuvent justifier la violence semblent devoir être qualifiées d'une certaine manière, car mettre sur le même pied d'égalité le plaisir d'un agent A faisant violence à un agent B avec la souffrance de l'agent B semble inapproprié. Il

est de notre avis que les théories de la guerre juste répondent à ces différentes critiques. Il convient toutefois de clarifier un dernier élément sur le rapport entre moral et violence avant de présenter les divers courants théoriques.

#### *1.2.1.5. Recommander la violence ou autoriser la violence?*

Savoir si l'on doit recommander ou autoriser la violence est complexe du fait que cela dépend énormément de ce dont il est question. S'agit-il de savoir si un agent doit se défendre contre une action violente commise à son égard ou s'agit-il de savoir si un tiers doit intervenir? Dépendamment du cas, il nous semble que la morale pourra à la fois recommander ou simplement autoriser la violence. Nous essaierons de donner une réponse abstraite à cette question et concédons que notre réponse ne se veut pas générale et compréhensive.

Un fait à noter est qu'une fin peut être extrêmement désirable au point où la violence semble justifiée pour la réaliser. Toutefois, il demeure que cette fin peut parfois être réalisée par d'autres moyens non violents : « there was a historical necessity to assert the modern principles of personal freedom and so forth, but, as the English example demonstrates, the same could have been much more efficiently achieved in a more peaceful way... » (en comparaison avec la Révolution française). (Žižek, 2008a, p. 158) Dans une telle situation, il est certain que de recommander la violence semble inapproprié, et même de l'autoriser. « I do not recommend violence. I believe that orderly democratic processes, negotiation, persuasion, love, and countless other methods should be examined first. But when they are ineffective or produce greater evils or take too long, the method of violence should be considered » (Runkle, 1976, p. 378) L'autorisation et bien davantage la recommandation de la violence semblent demander une certaine nécessité. C'est-à-dire que l'utilisation de la violence demande une justification non pas seulement eu égard à la validité et la justesse des fins, mais également eu égard à la validité de ce moyen dans cette situation.

Il est toutefois possible d'affirmer que dans des cas où un sujet subit une violence non justifiée il est autorisé à répondre par la violence, et cela peut entre autres se justifier par le droit naturel, comme cela a été vu. Il est important d'affirmer que c'est uniquement dans des cas de violence non justifiée, car il semblerait absurde d'affirmer qu'un agresseur soit autorisé à répondre à la violence qui est en fait destinée à se protéger de son agression. Toutefois, quoiqu'il semble correct d'autoriser la violence, il semble inapproprié de



recommander la violence dans une telle circonstance, contrairement à ce qu'on peut retrouver parfois dans la littérature. Cicéron affirme que « c'est non seulement justice mais nécessité de se protéger de la force par la force. » (Turchetti 2001, 157 citant Cicéron *Pro Milone*, IV, 9) Or, est-ce réellement nécessité? Possiblement est-ce nécessité au sens factuel : repousser un coup de poignard par la puissance de son raisonnement analytique est totalement inefficace. Toutefois, ce n'est certainement pas une nécessité morale. Nous avons défini la violence comme l'exercice d'une force physique à l'encontre d'une personne ayant pour intention directe ou indirecte d'atteindre à son physique ou à sa psyché, de la blesser, physiquement ou mentalement, de la contraindre ou de lui faire obstacle. Tous ces éléments sont liés à la volonté et à l'autonomie de l'agent qui subit la violence : il est irrémédiablement contraint, forcé ou empêché. Il y a donc un fort lien entre la nature de la violence et la négation de l'autonomie de l'objet de cette violence. (Keane, 2004, p. 37) C'est du fait que l'on considère l'agent comme ayant un droit sur son corps que le droit naturel l'autorise à repousser la force par la force. Ainsi, il devient moralement non justifié de recommander, et non pas seulement d'autoriser, la violence lorsqu'il est question de repousser la violence, du fait que de la recommander irait à l'encontre du principe même qui justifie le droit à une réponse violente, c'est-à-dire l'autonomie et la volonté de l'agent. Si l'agent ne s'oppose pas à la force qu'on exerce à son égard, ce n'est plus dès lors violence : on ne peut pas parler de violence dans les cas de relations sadomasochistes consentantes. Il serait possible d'aller dans le même sens en ce qui concerne les groupes. Ainsi, dans le cadre de notre recherche sur les principes de légitimité de la violence démocratique, nous identifierons principalement des circonstances où la violence est autorisée plutôt que des circonstances où elle est recommandée.

Du point de vue théorique, les cas où l'on devrait recommander la violence sont principalement des cas où les moyens pacifiques produiraient moins de bien que les moyens violents et où ceux-ci n'auraient pas d'impacts non justifiés sur des agents non consentants. Les cas concrets sont difficilement identifiables, mais on peut tout de même penser au cas de Kai Nielsen à propos du bombardier ou aux avions du World Trade Center. Toutefois, on entre ici dans la recommandation d'actions violentes lorsque la violence est faite envers un tiers. Ces questions sont relativement plus complexes et n'entrent pas dans le cadre de notre propos principal. Nous y reviendrons rapidement lorsqu'il sera question de l'exportation de la démocratie. On peut également classer parmi

les cas où l'on peut recommander la violence, les cas où il est question d'utiliser la violence à des fins autres que de repousser la violence dans la mesure où la justification de cette utilisation de la violence peut démontrer qu'elle est le meilleur moyen pour arriver à la fin en question et que les résultats seront supérieurs si l'on utilise la violence que si on ne l'utilise pas : « Since violence and killing are plain evils, they require justification by showing that they, under the circumstances, are the lesser evil. » (Nielsen, 1977, p. 527) Toutefois, quoiqu'il soit possible de recommander la violence dans certaines circonstances, cela demande une caractérisation importante des cas et dans l'abstrait il vaut mieux s'en tenir à autoriser un recours à la violence. Nous nous en tiendrons donc pour l'instant à affirmer qu'il est préférable d'autoriser la violence plutôt que de la recommander considérant le rapport que sa justification entretient avec l'autonomie et la volonté de l'agent ainsi que la difficulté de la justification d'une recommandation de l'utilisation de la violence. Maintenant que nous avons discuté du traitement moral de la violence dans un cadre abstrait, nous verrons quelques approches traditionnelles plus concrètes.

### 1.2.2. Le pacifisme

Une des approches traditionnelles que l'on discute est le pacifisme. Cette approche se présente sous plusieurs formes dépendamment du niveau de violence qui est autorisé. Nous considérons qu'il s'agit d'une approche louable, mais peu réaliste.

#### 1.2.2.1. Ce que c'est

Historiquement, le pacifisme peut être dit d'origine chrétienne en ce qui concerne sa version occidentale : « *pacifism* : the conviction that deliberate resort to armed force was perilous to the soul and should be avoided by disciples of Christ" (Reichberg, 2008, p. 12) L'approche s'est toutefois sécularisée et s'est également développée ailleurs dans le monde. On peut facilement penser à Mahatma Gandhi qui développa une défense de la non-violence dans un cadre non occidental ou encore Martin Luther King qui lutta activement contre l'oppression des Afro-Américains d'une manière pacifique. D'autres noms peuvent s'ajouter à la liste, comme Henri David Thoreau, défenseur de la désobéissance civile. Ce sont là différentes approches de ce que l'on peut nommer le pacifisme, c'est-à-dire le rejet de la violence en tant que moyen acceptable pour arriver à des fins politiques. Sous ses versions les plus radicales, le pacifisme rejette toutes formes de violence, des versions atténuées acceptent le recours à la violence légale par les forces de l'ordre et des versions

moins radicales rejettent seulement l'utilisation de la guerre comme composantes du système international. (Coady, 2008, p. 279) Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une approche de la violence très près du déontologisme dans la mesure où elle considère la violence comme étant moralement condamnable en soi et ne devant pas être utilisée.

#### *1.2.2.2. La paix doit être l'objectif, mais pas nécessairement le moyen.*

Nous concédons que la violence n'est pas un moyen comme les autres et qu'il demande une justification spéciale. Ceci implique que la paix, ou le non-recours à la violence, est certainement un idéal, comme nous l'avons déjà mentionné précédemment. Toutefois, le non-recours à la violence est un idéal irréaliste. Dans le cadre d'un projet visant l'instauration d'un régime politique, il faudrait que le pacifisme soit requis à la fois des moyens visant à instaurer ce nouvel ordre politique, mais également de l'ordre politique une fois établi. Or, si c'est le cas, le régime ne pourrait pas se maintenir d'un point de vue factuel. Comme nous l'avons déjà mentionné, la violence doit être utilisée si ce n'est que pour assurer le respect des bonnes lois.

Les exemples de Gandhi et de Luther King pourraient sans doute nous être offerts en contreexemple. Toutefois, quoiqu'ils ne fassent pas usage direct de la violence, il est évident d'une part que l'État qui résulte de leurs actions non violentes devra faire usage de la violence. Quelle est la base morale de l'opposition à la violence dans le cas d'une action politique, mais non dans le cas de l'utilisation par la police? On en revient à notre argument sur la force et sur la légitimité. D'autre part, même si les actions de Gandhi et de King étaient non-violentes, elles n'étaient pas sans conséquence violentes. Comme le fait remarquer Runkle, nombre d'actes violents indirects, mais prévisibles, ont découlé des actions de Gandhi et de King. « If violence is absolutely to be interdicted, then much of the tactics and strategy of the most peaceful of men would have to be also. » (Runkle, 1976, p. 383) Le point ici est que l'objectif de la paix et de la non-violence est certainement un objectif louable. Toutefois, ceci n'implique aucunement que la non-violence soit toujours le moyen à employer pour y parvenir. Si cela est possible, comme nous l'avons mentionné précédemment, il faut certes préférer ce moyen, mais ceci n'implique pas qu'il faille interdire le recours à la violence. Le pacifisme dans ses versions radicales est irréaliste et difficilement justifiable dans ses versions plus modérées. Il est toutefois à considérer dans la mesure où il fait de la paix l'objectif ultime, ce qui n'est pas incohérent avec l'approche que nous comptons défendre.

### 1.2.3. Le romantisme

Lorsque nous avons discuté du déontologisme, nous avons mentionné qu'il s'agit d'une approche qui rejette la violence. Il serait toutefois possible d'inverser le jugement moral et d'affirmer que la violence puisse être quelque chose qui en soi est positif. Cette position nous semble détachée de la morale, c'est la raison pour laquelle nous ne l'avons pas mentionnée lors du traitement du déontologisme. Toutefois, il existe toute une lignée philosophique qui fait de la violence une chose bonne en soi. Nous nommons cette lignée le romantisme.

#### 1.2.3.1. *Ce que c'est*

L'idée guidant le romantisme est que la violence est une force purificatrice qui permet de redresser les torts et/ou d'améliorer la vertu des êtres humains. On peut facilement classer dans ce courant les approches glorifiant la vertu militaire et les approches révolutionnaires faisant de la violence la composante essentielle de leur régime politique. Quoiqu'il est de notre avis que la violence est essentielle à l'ordre politique, et nous reviendrons plus tard sur le sujet, il ne s'ensuit pas qu'il faut glorifier cette violence. Le romantisme fait un pas supplémentaire en considérant la violence comme phénomène positif : « worshipping violence or emphasising its purgative or elevating effects on human beings. Violence is seen in both functional and aesthetic terms, as a marvellous means for achieving potentially great human ends. » (Keane, 2004, p. 11) On peut, suivant cette affirmation, diviser cette approche en deux versions. D'une part, la violence est vue comme capable de développer des vertus chez l'individu et d'autre part, elle est vue comme purificatrice de l'ordre social. Or, l'idée que la violence puisse produire une élévation morale et assurer une éducation vertueuse est douteuse. Comme le fait remarquer Coady, il existe certainement un ensemble d'autres moyens de produire les mêmes vertus chez les individus qui n'aura pas les mêmes conséquences négatives que la violence. (Coady, 2008, p. 48)

En ce qui concerne la conception de la violence en tant que force purificatrice, on retrouve cette vision des choses notamment chez Walter Benjamin lorsqu'il développe l'idée de la violence comme un moyen pur, détaché de toute finalité. Il nomme ce type de violence la violence divine :

la force de la violence, celle de pouvoir laver la faute, ne saute pas aux yeux pour les hommes. [...] Dans la véritable guerre, elle a le pouvoir de

se manifester, exactement comme dans le jugement de Dieu porté par la foule sur le criminel. [...] La violence divine, qui est insigne et sceau, non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine. (Benjamin, 2000, p. 243)

L'idée d'une telle forme de violence a été reprise par Žižek qui la développe davantage. Pour lui, l'idée de la violence telle qu'elle est comprise dans sa forme glorieuse est une forme de justice : « When those outside the structured field strike "blindly," demanding and enacting immediate justice/vengeance, this is divine violence. » (Žižek, 2008b, p. 202)

Il existe également des approches qui s'éloignent du romantisme en tant que tel. Ces approches légitiment la violence suivant certaines raisons X ou Y, mais se voient tout de même dévoyées suivant des motivations romantiques. On peut penser notamment à Jean-Paul Sartre et Frantz Fanon. Dans sa préface de 1961 à *Les damnés de la terre* de Fanon, Sartre affirme : « abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé ». (Fanon, 2002, p. 29) On peut également ajouter à cette liste Lénin, Mao et bien d'autres noms. Toutefois, l'idée nous semble suffisamment claire sans devoir ajouter encore des exemples. On comprend fort bien que dans ce courant, la violence n'est pas restreinte par des normes morales, mais conçue comme purificatrice et élévatrice.

### *1.2.3.2. Ignore les conséquences horribles de la violence.*

L'idée principale qui nous permet d'affirmer le rejet de cette conception de la violence est son insensibilité aux conséquences horribles de la violence. Coady mentionne les conséquences et les traumatismes terribles que peut causer la guerre (Coady, 2008, pp. 8-10) et il va sans dire que la violence en partage plusieurs. De considérer les injustices sociales et de voir la violence comme la solution glorieuse de ces injustices, c'est de passer trop rapidement à une solution qui devrait être une solution ultime. Pourquoi devrait-ce être une solution ultime? Comme nous l'avons mentionné, un ensemble d'autres moyens sont sans doute disponibles pour parvenir aux mêmes fins et considérant la nature de l'action violence, toutes choses étant égales par ailleurs, l'action non violente est préférable. Et même s'il s'agissait de la seule action possible, il demeure que c'est par nécessité qu'on y recourt et non pas amour de la violence. La glorification de la violence est un aveuglement volontaire sur les souffrances que la violence cause.

#### 1.2.4. Le réalisme

Le réalisme est une approche que l'on retrouve plus particulièrement dans l'étude des relations internationales. Il s'agit d'une approche qui considère le recours à la force, notamment dans la guerre, comme ne relevant pas du domaine de la moralité. Nous considérons cette approche comme non justifiée.

##### 1.2.4.1. *Ce qu'il est*

Le réalisme tend à considérer la morale comme ne devant pas dicter les actions des dirigeants d'un État. On pourrait certainement relier cette approche avec la tradition de la Raison d'État : « resort to war is to be judged first and foremost in terms of what conduces to the prince's (or the state's) maintenance of power. » (Reichberg, 2008, p. 14) D'une certaine manière, ce n'est pas tant que la morale ne doit jouer aucun rôle dans l'évaluation des actions à poser, mais bien que la seule finalité qui importe soit l'évaluation de ce qui est efficace afin d'assurer l'intérêt national. (Coady, 2008, p. 56) D'un point vu individuel, il est difficile de voir de quelle manière l'utilisation de la violence pourrait se caractériser. Toutefois, du point de vu révolutionnaire, il devient possible d'affirmer que ce qui est justifié de faire est ce qui concourt à l'intérêt national.

##### 1.2.4.2. *Raisons de le rejeter*

Cette approche, si on la prend sous son acception la plus simple, c'est-à-dire l'affirmation que la violence, spécialement en ce qui concerne la guerre, ne relève pas de la moralité est fort simpliste. Il est également contradictoire d'affirmer cela. C'est de confondre une approche déontologique avec la moralité et considérer le conséquentialisme comme hors de la morale. Le réalisme évalue des fins comme désirables : la stabilité de l'ordre international et l'intérêt national par exemple. (Coady, 2008, p. 54) Or, c'est précisément parce que ces fins sont désirables que la violence est justifiée selon le réalisme d'où la conclusion que le réalisme peut être vu comme une approche conséquentialiste. Toutefois, la même critique que nous avons soulevée à l'égard du conséquentialisme, c'est-à-dire qu'il manque des critères afin de bien juger des moyens et des fins, porte à l'égard du réalisme si l'on doit le considérer comme une approche morale conséquentialiste.

#### 1.2.5. Les théories de la guerre juste

Nous en venons finalement à traiter des théories de la guerre juste. Nous considérons cette approche comme pouvant remplir les conditions que nous avons

mentionnées dans la section précédente sur le traitement moral de la violence. À savoir qu'il importe de considérer la violence comme un moyen acceptable tout en restreignant les critères pouvant justifier son utilisation. Les théories de la guerre juste se divisent en trois différentes approches, le *jus ad bellum* (le droit d'entrer en guerre), le *jus in bello* (le droit au sein du conflit armé) et le *jus post bellum* (le droit après la guerre). Notre questionnement nous amènera à traiter principalement du *jus ad bellum*.

#### 1.2.5.1. *Entre déontologisme et conséquentialisme*

Les théories de la guerre juste se distinguent des approches que nous avons présentées du fait qu'elles sont à mi-chemin entre les théories déontologique et conséquentialiste. Elles portent un regard sur les fins pouvant justifier l'action violence, ce qu'on nommera la juste cause, mais portent également un regard sur la nature négative de la violence, à travers plusieurs critères restrictifs que nous verrons ultérieurement. Contrairement au réalisme et au romantisme qui tendent à justifier la violence sans la contraindre, les théories de la guerre juste se veulent restrictives en ce sens qu'elles développent une liste de conditions qui doivent être remplies afin de rendre l'action violente légitime. (Coady, 2008, pp. 15-16) Ces théories portent en elles la conjonction des deux critères que nous considérons essentiels à l'évaluation morale de la violence : « [violence] is merely a means that is always in need of a universal end that justifies and in turn places strict limitations upon its use. » (Keane, 2004, p. 11)

Lorsque nous affirmons que ces théories participent à la fois du conséquentialisme et du déontologisme, c'est dans la mesure précisément où une fin peut justifier la violence, mais où la violence est également considérée comme devant être évitée. Ce qui fait dire à Hurka qu'elles sont principalement déontologiques sans toutefois ignorer les conséquences. (Hurka, 2008, p. 127) De plus, contrairement à une approche conséquentialiste, les théories de la guerre juste ne pèsent pas les conséquences de la même manière. Le plaisir du violeur ne peut pas contrebalancer la souffrance de la violée. Les souffrances causées sont considérées d'une manière plus sévère que les bénéfices encourus. (Hurka, 2008, p. 139)

De plus, ces théories sont également conçues, de façon générale comme autorisant la violence plutôt que la recommandant.<sup>5</sup> Ceci est clair lorsqu'on considère que la guerre juste se veut, généralement, être une réponse à une agression grave, qui est objectivement

---

<sup>5</sup> Cf. Coady 2008, 70. Il discute de trois types de possibilités morales que l'on retrouve chez Walzer : « the morally obligatory, the morally permissible, and the morally presumptive. »

identifiable. (Reichberg, 2008, p. 22) Elles permettent donc d'identifier lorsqu'il est moralement acceptable de faire usage de la violence.

#### *1.2.5.2. La meilleure théorie pour traiter du sujet*

Du fait que ces théories satisfont les intuitions que nous avons identifiées quant au traitement moral de la violence, nous les considérons comme le meilleur outil méthodologique pour traiter de la question de la légitimité de la violence. Ces théories portent principalement sur la détermination de la justice d'une guerre. Toutefois, la question de la révolution n'est pas si différente et peut facilement être traitée suivant les mêmes critères que ceux utilisés pour déterminer si une guerre est juste dans la mesure où la rébellion crée une situation de division de la nation en deux parties adverses. Il existe donc *de facto* deux groupes de belligérants. (McMahan, 2005, p. 13) Suivant François Bugnion, qui suit lui-même Emer de Vattel, cette situation de rébellion et de division devrait assurer l'application du *jus in bello*. (Bugnion, 2004, p. 14) L'objet de notre argumentation sera de montrer que le *jus ad bellum* peut s'appliquer de la même manière.

Pour conclure cette section, rappelons que nous avons discuté du traitement moral de la violence. Nous avons discuté du déontologisme et conséquentialisme. Nous avons également discuté de la recommandation ou de l'autorisation de la violence. Par après, nous avons présenté divers courants théoriques du traitement moral de la violence. Ceci permet de justifier nos choix méthodologiques. Dans la prochaine section, nous décrivons plus en profondeur le *JAB*.

### **1.3 Description du *jus ad bellum***

Les théories de la guerre juste sont donc composées de trois différentes approches : le *jus ad bellum*, le *jus in bello* et le *jus post bellum*. Du fait que notre recherche porte précisément sur les critères de légitimité de la révolution démocratique, c'est-à-dire le déclenchement d'une série d'actions violentes ayant pour objectif ceux de la violence démocratique, notre intérêt se portera précisément sur le *JAB*. Dans la prochaine section, nous allons présenter un court historique des théories de la guerre juste, avant de présenter les critères qui sont généralement inclus dans le *JAB*. Nous allons également identifier les critères qui sont pertinents pour traiter de la question de la révolution. Par après, nous discuterons du traitement de la violence révolutionnaire au sein du *JAB* avant de présenter l'histoire générale du droit de révolution. Ceci permettra de compléter notre état de la



question et notre recension de la littérature. Avec les éléments théoriques en place, nous pourrons ensuite passer à la partie argumentative de notre travail.

### 1.3.1 Historique

#### *1.3.1.1 Des origines à la modernité*

Les théories de la guerre juste trouvent leurs principaux théoriciens au sein de la tradition chrétienne. Plusieurs théologiens ont travaillé à développer et justifier les critères qui sont encore aujourd'hui utilisés par cette tradition. Quoique des auteurs comme Aristote, Cicéron et Augustin puissent être vus aux sources lointaines des théories de la guerre juste, on peut dire que Thomas d'Aquin est le premier grand théoricien. Outre Thomas, on peut également nommer quelques auteurs de la tradition classique : Francisco de Vitoria, Francisco Suarez, Hugo Grotius ou Emer de Vattel. (Orend, 2005) Quoique pour nombre de ces auteurs, les critères de la guerre juste soient liés à des considérations théologiques, par exemple la charité, il n'en demeure pas moins que ces théories se sont développées hors du cadre théologique et ont survécu jusqu'à aujourd'hui.

L'approche théorique contemporaine a connu un renouveau avec la publication de *Just and Unjust Wars* par Michael Walzer en 1977. Toutefois, la théorisation de cette approche est encore une question d'actualité comme le démontrent les publications récentes que nous utilisons sur le sujet de la guerre juste. L'importance théorique des théories de la guerre juste va au-delà de leur histoire millénaire dans la mesure où elles ont eu un impact direct dans la législation internationale.

#### *1.3.1.2. Sécularisation et utilisation dans le droit international*

L'intérêt des théories de la guerre juste, outre leur capacité à rendre compte de nos intuitions concernant la moralité de la violence, est également lié d'une part à leur sécularisation et d'autre part à leur large acceptation dans le cadre législatif international. En effet, quoique ces théories soient intimement liées à la tradition chrétienne, elles s'en sont progressivement éloignées du point de vue de la justification des critères. Ceux-ci ne le sont plus en fonction des valeurs et vertus chrétiennes, mais en fonction de critères rationnels, quoiqu'on retrouve encore nombre de références à Suarez ou Vitoria, par exemple, dans la littérature contemporaine. Toutefois, il est clair que ces théories sont maintenant proprement philosophiques plutôt que théologiques.

Également, on retrouve plusieurs des recommandations de la guerre juste au sein d'accords internationaux ou de traités. La Charte des Nations Unies et les Conventions de Genève et de La Hague, par exemple, comportent à la fois des critères du JAB et du *jus in bello*. (Orend, 2005) Bugnion discute précisément de l'influence du JAB et du *jus in bello* dans le droit international et de la manière dont celui-ci doit traiter des conflits armés internes. (Bugnion, 2004) Les théories de la guerre sont donc des théories encore bien actuelles et dont l'influence est marquante. Considérant l'influence de cette tradition, s'il nous est possible de justifier notre démarche dans le cadre qui lui est propre, il nous semble qu'elle pourra ainsi recevoir une plus large acceptation.

### 1.3.2. Les critères du JAB

Dans la présente section, nous offrons une présentation des critères que l'on retrouve généralement associés au JAB. Nous procédons à une énumération de ces critères et à une explication de ce qu'ils impliquent. Nous identifierons par après les critères qui sont pertinents à notre démarche, c'est-à-dire les critères utiles à l'analyse de la légitimité de la révolution.

#### 1.3.2.1. Énumération et explication des critères

Il est possible de concevoir le JAB comme une grille d'analyse permettant d'analyser si l'entrée en guerre d'un groupe X est légitime. Il est également possible de concevoir cette grille comme pouvant s'appliquer à la révolution ou à la rébellion dans la mesure où on les considère comme des formes de guerre intraétatique. De manière générale, le JAB prend donc une forme relativement simple dans la mesure où il s'agit d'évaluer si une situation satisfait des critères préalablement établis. En premier lieu, nous offrons une énumération de ces critères avant de procéder à leur explication. Car, quoique la liste des critères soit généralement communément acceptée, la théorisation du contenu de certains critères n'est pas uniforme.

Ainsi, on retrouve 6 critères qu'une action violente doit rencontrer afin d'être dite juste :

1. War must be declared and waged by legitimate authority;
2. There must be a just cause for going to war;
3. War must be a last resort;
4. There must be a reasonable prospect of success;
5. The violence used must be proportional to the wrong being resisted;

6. The war must be fought with the right intention (Coady, 2008, p. 63) (McMahan (2005, pp. , 4) présente les mêmes critères, mais sous des noms parfois légèrement différents, (3) peut parfois être nommé *necessity*, par exemple)

L'idée derrière (1) est que l'entité qui fera usage de la violence doit être une entité qui a le droit d'en faire usage. Ainsi, il y a un biais au sein des théories de la guerre juste en faveur de l'État. Historiquement, et cela même chez Walzer, on discute généralement uniquement du droit de l'État d'entrer en guerre suite à une attaque. (McMahan, 2008, p. 73) Et donc, l'État semble être considéré comme la seule entité pouvant légitimement entrer en guerre. Cette restriction découle de l'objectif principal des théories de la guerre juste, à savoir, identifier les guerres que l'on peut dire justes. Ainsi, si un groupuscule régional décide d'entrer en guerre contre l'État voisin, il est en effet difficile de voir pour quelles raisons ce groupe pourrait légitimement le faire, indépendamment de l'État qui le chapeaute. Toutefois, lorsqu'il est question de juger de l'utilisation plus générale de la violence, le critère de l'autorité légitime peut être compris d'une manière plus générale et nous y reviendrons ultérieurement. L'essentiel qui est impliqué par ce critère est que le groupe qui fera usage de la violence ne soit pas un groupe illégitime. De plus, la conception de l'État comme seul objet possible du tort, et donc comme seule autorité pouvant répondre à l'agression, tend à laisser sa place à une conception plus individualiste. De plus en plus, les droits des individus, lorsqu'ils sont niés, et les génocides en offrent un exemple frappant, tendent à être considérés comme une forme d'attaque pouvant donner droit à une intervention humanitaire. (McMahan, 2008, p. 74) Or, si tel est le cas, c'est donc qu'il semble y avoir d'autres entités que l'État pouvant subir un tort et pouvant légitimement y répondre.

Le critère (2) est généralement conçu comme le critère ayant une priorité théorique sur les autres critères dans la mesure où il est celui qui inclut réellement l'essence normative des critères du JAB. C'est-à-dire que la juste cause permet de juger de la moralité des raisons pour lesquelles l'action violente est commise tandis que les autres critères jugent principalement de si la violence ou la guerre est un moyen acceptable dans ces circonstances. Citant Vitoria, Gregory Reichberg rappelle la conception traditionnelle de la juste cause : « The sole and only just cause for waging war is when harm has been inflicted. » (Reichberg, 2008, p. 17). Suivant cette conception, la juste cause est généralement comprise comme un droit de réparation qui inclut : « defense against unjust

threats; recovery of or indemnity for what has been wrongfully taken, or compensation for the violation of rights; and punishment of wrongdoing, not solely for the purpose of retribution but to prevent or deter further wrongful action by the culprit or by others. » (McMahan, 2005, p. 11) Définie de cette manière, la juste cause est toutefois incomplète. Il n'est pas clair, outre dans le cas de prévenir l'usage de la violence contre soi, qu'il est légitime d'en faire usage contre l'autre pour réparer un tort.

De façon plus générale dans la littérature, on ne parle pas tant du tort commis (harm inflicted) que de l'agression. La notion d'agression indique encore plus une action volontaire de la part de l'agresseur que le fait la notion de tort. L'agression peut se définir ainsi : « some deliberate action of attacking another, or of depriving another of rights, seems at the heart of the notion. » (Coady, 2008, p. 72) En faisant ressortir le caractère intentionnel de l'agression, l'associant ainsi directement à la violence, dont l'intentionnalité est un élément de la définition, cette définition fait mieux comprendre ce qui justifie la réponse violente. Comme l'affirme McMahan : « the just causes for war are limited to *the prevention or correction of wrongs that are serious enough to make the perpetrators liable to be killed or maimed.* » (McMahan, 2005, p. 11) Il est essentiel en effet de comprendre que l'agression fait de l'agresseur un objet légitime de la violence autorisée par le JAB. C'est donc en associant son action à une violence illégitime qu'on peut y répondre par la violence. On voit très bien ici le lien qui s'établit entre les théories de la guerre juste, la légitime défense et le droit naturel. (Turchetti, 2001, p. 265)

Traditionnellement, on comprend la juste cause comme une forme d'agression d'un État envers un autre État, et ceci, comme nous l'avons mentionné, dû au fait que le JAB s'intéresse aux circonstances où un État peut légitimement entrer en guerre contre un autre État. Toutefois, McMahan fait remarquer que les violations aux droits humains tendent à être considérées comme de justes causes pour entrer en guerre, et même lorsque l'État qui entre en guerre n'est pas l'objet de l'agression. On parle ici d'intervention humanitaire. Ainsi, on peut voir que la notion d'agression peut également recouper des torts commis à l'égard d'une population. (McMahan, 2005, p. 1) (McMahan, 2008, p. 74)

La juste cause peut également être conçue sous deux formes particulières. On peut parler de justes causes indépendantes lorsque par elles-mêmes elles offrent une raison suffisante d'entrer en guerre ou d'utiliser la violence. L'exemple de l'agression injustifiée est une juste cause indépendante. On peut également concevoir des justes causes

conditionnelles, c'est-à-dire des causes qui par elles-mêmes sont insuffisantes pour entrer en guerre, mais qui adjointes à une cause indépendante peuvent permettre de mener la guerre, et même de la prolonger, avec ces objectifs en vue : on parle de désarmement, de prévention ou de dissuasion (*deterrence*) par exemple. (Hurka, 2008, p. 131) Les justes causes associées à des objectifs politiques devront certainement être conçues comme des justes causes conditionnelles, à moins qu'une agression quelconque soit identifiée. Nous y reviendrons dans notre discussion de la juste cause pour une révolution démocratique.

Le critère (3) est celui qui concorde avec l'intuition déontologique, à savoir que la violence est toujours *prima facie* à rejeter et que d'autres moyens y sont préférables s'ils sont disponibles. Ainsi, le critère de nécessité est satisfait lorsque : « no other mode of recourse [...] lies open to the defender. » (Reichberg, 2008, p. 24) Le critère (4) est lié à la même intuition déontologique. Le fait d'exiger que l'action violente ait de bonnes chances de réussir consiste en fait à considérer que l'action violente, indépendamment de l'objectif qu'elle vise, est moralement non souhaitable, du fait que de l'entreprendre en sachant qu'elle ne sera pas efficace consiste à considérer les impacts de la violence comme négligeables.

Le critère (5) participe également de cette intuition que les actions violentes demandent une justification importante avant d'être entreprises. Si un individu me frappe à l'aide de ses poings, il est proportionnel que je repousse son attaque avec une projection de judo par exemple. L'attaque de l'adversaire est évitée sans grand tort à l'adversaire lui-même. Toutefois, il ne serait pas proportionnel de répondre à l'attaque par un coup de poignard. Les torts causés par le coup de poignard sont disproportionnés par rapport à l'attaque. Certains auteurs, comme Larry May, considèrent que le critère de juste cause inclut déjà un élément de proportionnalité. May considère en effet qu'une cause est juste que si les avantages encourus contrebalancent les souffrances causées par la violence utilisée. (May, 2008, p. 50) Il affirme également : « there must be something at stake that is at least as important as what is risked. » (May, 2008, p. 57) Or, comme l'affirme McMahan, le critère de proportionnalité détermine déjà que les effets négatifs de la violence n'excèdent pas les avantages recherchés par la juste cause. (McMahan, 2005, pp. 3-4) On peut donc inclure les préoccupations de May dans le critère de proportionnalité.

Le critère (6) est moins largement discuté, mais il implique également des éléments importants quant à la manière dont la guerre doit être conduite, et cela spécialement en

rapport avec la juste cause. Tout d'abord, l'idée de mener la guerre avec la bonne intention est selon Thomas d'Aquin l'idée que la guerre ne devrait jamais être entreprise dans un esprit de domination ou de cruauté, mais uniquement en vue d'obtenir la paix. (Reichberg, 2008, p. 13) On peut dire également que celui qui mène la guerre juste doit le faire non pas avec la haine de l'autre dans son cœur, mais avec l'intention de faire la justice. On peut voir au fondement de ce critère l'idée de charité chrétienne ou d'amour du prochain. Or, ce critère est également justifié en fonction de l'intuition déontologique dans la mesure où l'action violente ne doit point être faite pour elle-même du fait qu'en soi elle est non désirable. Toutefois, cette idée de mener la guerre avec la bonne intention implique également ce qu'on peut nommer une charité épistémique. Vitoria discute du fait que la juste cause par essence n'est présente que chez un seul des belligérants. Mais, il importe de faire la distinction entre la *vraie* (objective) justice et la justice *apparente*. Un groupe, ou un individu, peut sincèrement se croire justifié dans son action violente alors qu'objectivement la juste cause est dans l'autre parti, ce qui serait une justice apparente. Du fait que, dans cette situation, les deux partis sont sincères quant à leur conviction d'agir avec justice, il convient de mener la guerre avec une charité épistémique, c'est-à-dire ne pas mener la guerre comme si l'autre parti était réellement de mauvaise foi. (Reichberg, 2008, pp. 18-20) On voit donc le genre de restriction que ce critère peut impliquer sur la manière de mener la guerre. Ce sont donc ces six critères qu'une action violente doit satisfaire pour être considérée morale selon le JAB.

### *1.3.2.2. Les critères à analyser pour comprendre de façon générale la révolution*

Il convient d'identifier les critères qui seront ceux principalement utilisés dans le cadre de notre recherche sur la révolution démocratique. Si l'on observe la liste des critères offerts, on s'aperçoit que certains sont factuels et demandent très peu d'interprétation. Lorsqu'on cherche à savoir si une action a de bonnes chances de réussir, critère (4), il faut observer le cas particulier concret. Dans l'abstrait, il est plutôt difficile de déterminer quels sont les critères à satisfaire pour être dit avoir de bonnes chances de réussite. Et même si cela pouvait être fait dans l'abstrait, cela ne nous apprendrait que très peu de choses sur la légitimité de l'action. On peut classer parmi ces critères factuels qui demandent peu d'interprétation les critères (3) à (6). Il est évident qu'il est possible d'interpréter la bonne intention ou encore le dernier recours de plusieurs différentes manières. Toutefois, ces

critères partagent le fait de ne pas affecter le jugement moral sur l'action en question, mais uniquement le jugement sur les circonstances de son avènement.

Notre attention se portera donc précisément sur deux critères fondamentaux à l'intelligence de la révolution dans le cadre du JAB. Le critère (1), soit celui affirmant que l'action doit être posée par une autorité légitime, demande à être interprété à la lumière de la question posée sur la révolution. Il importe donc de déterminer s'il est possible d'identifier une autorité légitime dans le processus révolutionnaire. Le critère (2), soit celui de la juste cause, demande également une attention particulière. Il importe de déterminer s'il est possible de concevoir la juste cause comme pouvant s'appliquer à des démarches révolutionnaires. En dernière instance, il importe, et cela même s'il s'agit d'un critère concret, de discuter de la pertinence de la notion de derniers recours dans la détermination de la légitimité d'une démarche révolutionnaire. Nous discuterons dans la prochaine section du traitement de la révolution dans le cadre du JAB.

### 1.3.3. La violence révolutionnaire selon le JAB

Au cours de cette section, nous expliquons notamment les difficultés que pose l'analyse de la révolution dans le cadre des théories de la guerre juste pour ensuite analyser plus particulièrement les problèmes que pose l'analyse de la révolution démocratique. En un troisième temps, nous discutons de la manière dont la révolution démocratique est généralement conçue par les théories de la guerre juste. En dernière instance, nous offrons une discussion de l'approche traditionnelle du droit de révolution, notamment en ce qui concerne la notion de tyrannicide.

#### 1.3.3.1. *Difficultés dans l'analyse*

##### Détermination de l'autorité légitime

Lorsqu'on analyse la question de la révolution dans le cadre du JAB, on doit déterminer si le groupe révolutionnaire peut être dit être une autorité légitime. Or, par définition, le groupe révolutionnaire est un groupe extra-légal. Ainsi, comme le dit Coady : « no state will countenance the idea that there could be legitimate acts of violence against its legally established order. » (Coady, 2008, p. 164) On reconnaît généralement l'autorité légitime à son droit de commander sur un certain groupe, territoire ou population. Le groupe révolutionnaire implique en fait la négation de ce droit pour l'État en place, mais la simple négation de ce droit n'implique pas automatiquement que le groupe révolutionnaire

soit pour sa part une autorité légitime. De plus, on voit mal en quoi ce groupe peut-être dit *autorité légitime* du simple fait qu'il n'obtient pas réellement de sanction particulière pour accomplir ses activités, contrairement au gouvernement déjà en place. Ainsi, l'identification d'une autorité légitime dans le cadre de la révolution demande de rendre compte de la manière dont un groupe révolutionnaire peut légitimement agir à l'encontre d'un ordre déjà en place, dont la légalité n'est pas généralement en doute. La question est toutefois différente s'il est question de renverser un usurpateur, dont la légalité serait en doute, mais alors il n'est pas tant question de révolution que de guerre.

#### Le type d'agression admissible

Comme nous l'avons définie plus tôt, la juste cause est généralement considérée en réponse à une agression. Cette agression doit également être sérieuse au point de rendre l'agresseur passible de violence. (McMahan, 2005, p. 11) Nous verrons lorsque nous discuterons de l'histoire du tyrannicide différentes conceptions de ce en quoi consiste un mauvais gouvernement passible de violence. Toutefois, l'agression qui pourrait donner lieu à une révolution est généralement considérée comme étant une violation des droits fondamentaux d'une partie de la population d'un État. (McMahan, 2005, p. 17) De plus, certains vont également considérer la violence objective injuste de l'ordre en place, on retrouve cette conception spécialement à propos de l'ordre capitaliste, comme pouvant donner droit à une révolution, et cela même suivant des approches méthodologiques près du JAB. (Nielsen, 1977, pp. 526-527) Ce que ces approches partagent toutefois, c'est l'idée qu'il y a une agression commise à l'égard d'une partie de la population, que ce soit par une privation illégitime de droits ou encore une exploitation. Dans les deux cas, l'État en place agit à l'encontre des droits de sa population et c'est ce qui fournit la juste cause à la révolution. D'une manière plus générale encore, on peut concevoir que l'utilisation de la violence par un pouvoir politique illégitime est illégitime. En utilisant la violence d'une manière illégitime, le pouvoir politique commet ainsi une agression à l'encontre de sa population se rendant ainsi, en fonction du droit de répondre à la violence par la violence, passible de la violence révolutionnaire. Le problème de l'autorité légitime et de la juste cause peuvent prendre une teinte différente dans le cas d'une révolution démocratique.



### *1.3.3.2. Traiter de la violence révolutionnaire démocratique*

#### Déterminer l'autorité légitime

Dans le cadre d'une révolution démocratique, le groupe révolutionnaire a pour objectif d'établir un régime démocratique, ou tout au moins, de mettre de l'avant les objectifs identifiés comme étant ceux de la violence démocratique. Le problème ici n'est pas si différent que pour n'importe quelle révolution dans la mesure où le groupe révolutionnaire est dans la même position d'illégalité. Or, toute révolution est illégale comme Maximilien de Robespierre le fait remarquer dans ses écrits de la Révolution française. Suivant sa pensée, le groupe révolutionnaire est toujours illégal, car toute révolution est « suspensive de la loi ». (Labica, 1990, p. 66) Si le groupe révolutionnaire s'oppose à l'ordre juridique, sa justification en tant qu'autorité légitime doit se faire suivant une source préexistante au droit. Il nous semble possible de justifier l'autorité légitime d'un groupe révolutionnaire démocratique (et non pas celle de tout groupe révolutionnaire) en ayant recours à la notion de souveraineté. Nous y reviendrons au chapitre suivant.

#### Présenter une juste cause

L'idée d'une juste cause de la révolution démocratique consiste à affirmer qu'il est légitime d'utiliser la violence en ayant pour objectif l'établissement d'une démocratie. L'idée reçoit généralement un traitement différent s'il est question d'intervenir auprès d'un autre État pour y établir une démocratie ou s'il est question de mener une révolution au sein de son propre État, mais les arguments sont parfois interchangeables. L'idée d'utiliser la violence pour établir la démocratie est généralement associée à l'idée d'une intervention humanitaire. C'est-à-dire qu'on associe le fait de ne pas avoir des droits démocratiques avec des violations flagrantes des droits humains fondamentaux. Or, suivant Wolfgang Merkel, les droits démocratiques sont des droits humains positifs et ils ne possèdent pas le même poids que les droits humains négatifs lorsqu'il est question de légitimer l'usage de la violence. Établir une démocratie pourrait être légitime, mais uniquement en tant que juste cause conditionnelle. (Merkel, 2008, p. 498)

McMahan discute également de l'exportation de la démocratie. Il est clair pour lui que la conception défendue par Georges W. Bush, à savoir que l'exportation de la démocratie est en soi une juste cause de faire la guerre, est contraire à l'idée au fondement de la juste cause ; à savoir que l'agresseur s'est rendu passible de violence. Comme le dit

McMahan : « people cannot be liable to killing and maiming simply for failing to organize their internal affairs in a democratic manner, even if democracy would be better for them and for their relations with others. » (McMahan, 2005, p. 17) Toutefois, McMahan continue son argumentation pour inclure des cas où l'intervention pourrait être acceptable :

There might be a just cause for war if a people were being forcibly *prevented* by a tyrannical government from organizing themselves democratically, for then the government itself might be liable to attack for wronging its citizens. A war to stop the suppression of a people's democratic aspirations would not be a war for the promotion of democracy, but would instead come within the category of humanitarian intervention, as its fundamental aim would be to stop a government from violating the rights of its citizens. (McMahan, 2005, p. 17)

Les droits de ces citoyens seraient des droits à l'autodétermination. Or, comme le fait également remarquer l'auteur, le droit à l'autodétermination permet de justifier toute forme de gouvernement. Or, si un tel droit existe et s'il permet de justifier une intervention étrangère, il permet également une révolution. Nous développerons l'idée d'autodétermination dans notre discussion de la souveraineté et offrirons une argumentation afin de prévenir la légitimation de toute forme de gouvernement dans notre troisième chapitre. En effet, on ne comprend pas ce qu'il y a de désirable au fait de reconnaître un droit à l'autodétermination si ce droit peut à la fois justifier un régime démocratique et un régime taliban. C'est en ce sens qu'il convient de développer davantage ce concept, car il est en soi insuffisant. De plus, la discussion de la juste cause de la révolution démocratique semble n'être posée que dans les cas où le gouvernement est tyrannique ou non-démocratique, ce sont les seuls contextes présentés comme pouvant justifier la révolution. Or, il convient également de vérifier s'il y a des circonstances où une révolution au sein d'une démocratie serait possible et non pas tenir pour acquis que cela soit impossible.

### *1.3.3.3. La révolution au sein de la démocratie*

Les problèmes sont plus complexes

L'idée d'une révolution démocratique au sein d'une démocratie est beaucoup plus difficile à concevoir qu'au sein d'un gouvernement tyrannique. Comme le dit Coady, : «it may be said that a moral case for revolution against a dictatorship can exist, but never against a democracy », quoiqu'il met par la suite en doute l'universalité de ce principe du fait que la simple légitimité procédurale lui semble insuffisante. (Coady, 2008, p. 168) Le

problème réside dans le fait qu'en démocratie, le citoyen est dit être à la fois sujet de droit, mais également auteur de la loi. Le consentement essentiel au gouvernement démocratique rend ses lois plus difficilement contestables violemment. Comme le dit Wolff, la justification d'un acte violent en démocratie serait la démonstration de l'illégitimité du gouvernement démocratique et donc que ce gouvernement n'était pas réellement l'expression de la volonté populaire. (Wolff, 1969, p. 607) Nous ne sommes pas totalement en accord avec Wolff et considérons qu'un gouvernement puisse, dans certaines circonstances très restreintes, être démocratique et illégitime, nous y reviendrons au troisième chapitre. Une autre difficulté quant à la possibilité d'une révolution en démocratie vient du fait que le gouvernement démocratique offre un ensemble de moyens non violents pour mettre de l'avant des projets politiques. Il est donc difficile de voir comment le critère de dernier recours pourrait être satisfait. (Frazier, 1972, p. 334)

Il est évident toutefois qu'il est nécessaire de définir ce en quoi consiste un gouvernement démocratique et quelles sont ses conditions de légitimité, toutefois, pour l'instant, il suffit de comprendre la formulation du problème de la révolution démocratique au sein de la démocratie. Dans la section précédente, nous avons clarifié la manière dont le JAB doit être utilisé pour traiter de la question de la révolution au sens large et de la révolution démocratique plus particulièrement. La notion de gouvernement tyrannique ou illégitime est revenue à quelques reprises. Il importe de clarifier cette notion.

#### 1.3.4. L'approche traditionnelle du droit de révolution

Le traitement de la légitimité des actions révolutionnaires est étroitement lié à la notion de gouvernement tyrannique. Dans la prochaine section, nous offrons une présentation de l'histoire du tyrannicide. Nous offrons une discussion sur l'essence de la notion de tyrannie et par après une présentation des différentes justifications du tyrannicide. Ceci permet de faire un lien avec les théories de la guerre juste et en quoi consiste un gouvernement illégitime. Nous présentons ensuite le tournant moderne et l'idée du droit d'insurrection. La question de la révolution telle que nous la posons est une question intrinsèquement moderne et nous justifions le recours que nous ferons à certains auteurs, notamment Emmanuel-Joseph Sièyes et Robespierre du fait que notre question s'inscrit précisément dans le courant moderne et que ces auteurs sont à la source de plusieurs concepts pertinents pour notre discussion.

### *1.3.4.1 Le Tyrannicide*

L'histoire du tyrannicide remonte à l'époque grecque, mais il est aujourd'hui beaucoup moins important qu'il l'a déjà été. Contrairement aux théories de la guerre juste qui se sont inscrites dans le droit international, le tyrannicide est demeuré plus marginal, et cela même si on a discuté de la moralité du tyrannicide lors de conciles œcuméniques par exemple. On comprend facilement toutefois la réticence des États à inscrire dans le droit un droit d'insurrection, ce serait d'une certaine manière signer leur arrêt de mort. Malgré cela, nous sommes d'avis que l'histoire du tyrannicide permet de saisir concrètement la nature du gouvernement illégitime et les circonstances où ce gouvernement fait usage d'une violence illégitime à l'égard de son peuple. Il permet également d'offrir une approche justificative différente, mais également fondée dans le droit naturel, du recours à la violence contre le gouvernement illégitime. Nous présentons donc en quoi consistent l'essence de la tyrannie, la justification du tyrannicide et l'utilité de ces propos pour notre question. Nous basons principalement notre présentation sur l'excellente histoire écrite par Mario Turchetti sur le sujet.

#### L'essence de la tyrannie des Grecs à la période contemporaine

La tyrannie est d'une certaine manière la désignation de toute forme de gouvernement illégitime, indépendamment du nombre de dirigeants. Quoique dans les typologies anciennes, on qualifie généralement de tyrannie le gouvernement d'un seul s'il est illégitime, l'essence de ce en quoi consiste la tyrannie n'est pas liée au nombre de gouvernants. Comme nous le verrons, les définitions de la tyrannie peuvent s'appliquer à un seul comme à plusieurs.

Les conceptions profanes de la tyrannie tendent à y voir une forme de gouvernement fondée sur la violence et la méchanceté, à y inclure également la notion d'usurpation. Or, dès l'époque grecque, ces éléments ne désignent pas le caractère distinctif de la tyrannie qui se trouve plutôt dans le caractère arbitraire, absolu et sans borne du pouvoir exercé. (Turchetti, 2001, p. 32) Ainsi, l'essence de la tyrannie serait de « ne gouverner ni selon la justice ni selon les lois. » (Turchetti, 2001, p. 36), et Aristote nous dit que « les traits principaux du tyran sont donc la recherche de l'avantage personnel et l'arbitraire de qui ne rend pas compte de sa conduite. » (Turchetti, 2001, p. 86) Toutefois, la compréhension de ce en quoi consistent l'arbitraire et l'utilisation du pouvoir sans égard aux lois est conçue de différentes manières en fonction des auteurs.

D'une manière générale, on retrouve trois grandes manières de concevoir la tyrannie à travers l'ensemble des conceptions historiques. D'une part, on peut concevoir le gouvernement comme étant tyrannique en fonction de la forme des institutions. D'autre part, on peut concevoir le gouvernement comme étant tyrannique en fonction des décisions et des actions rendues. La troisième conception, qui est moins répandue, associe le gouvernement tyrannique à la scission d'avec la source de l'autorité.

Ces trois conceptions trouvent des représentants lorsqu'il est question de juger du gouvernement de Jules César, nous le mentionnerons donc comme exemple d'un gouvernant sujet au qualificatif de tyrannique. En effet, pour certains son gouvernement était légitime et pour d'autres il était tyrannique. Suivant Cicéron, le gouvernement légitime est la *res publica*, c'est-à-dire un gouvernement qui inclut un « lien juridique et l'accord de vie commune » (Turchetti, 2001, p. 151), ou encore une « communauté organisée à l'avantage du peuple. » (Turchetti, 2001, p. 150) Or, pour Cicéron, toute forme de gouvernement qui met en danger ce lien juridique entre les citoyens, c'est-à-dire la *libertas* romaine : le fait de vivre dans « une communauté qui est régie par les lois » (Turchetti, 2001, p. 135) est tyrannique. Le fait que César, ou Marc-Antoine, utilisent des mesures démagogiques, ou encore comme les Gracques, se fondent sur la volonté populaire, pour mettre de l'avant leur projet, ne les justifient aucunement. Au contraire, le fait qu'ils agissent à l'encontre de la *res publica*, c'est-à-dire de la forme de gouvernement républicaine, les rend tyrans. (Turchetti, 2001, p. 152) Ainsi, on peut classer Cicéron dans les représentants de la première conception, à savoir que le gouvernement est tyrannique dès lors qu'il ne respecte plus la forme qui garantit le respect de la loi. (Turchetti, 2001, p. 174)

La troisième conception verrait en César un dirigeant légitime dans la mesure où son autorité est fondée sur le peuple. Suivant Salluste, on peut affirmer que « puisque l'autorité suprême réside dans le peuple, tyrans sont ceux qui rabaisent ou tentent de rabaisser l'autorité populaire pour asservir la *res publica*. » (Turchetti, 2001, p. 151) Ainsi, suivant la conception de Salluste, Cicéron serait bien plus tyran que César dans la mesure où ce premier s'oppose aux demandes légitimes du peuple et à son consentement au gouvernement de César. On retrouve cette conception également dans des approches plus contemporaines. En termes contemporains, on dirait que le gouvernement est sélectif : « c'est-à-dire ne représente pas le bien commun, mais celui d'une partie des gens »

(Turchetti, 2001, p. 792). De même, quand on parle de tyrannie de la majorité, il est question de « la revendication du "peuple social" à ne pas se voir opposer par les gouvernants la raison du seul "peuple électoral" qui les a légalement institués. » (Rosanvallon, 2008, p. 118) L'idée derrière cette conception est que la scission entre la source de l'autorité, généralement le peuple, et l'autorité elle-même, implique que cette dernière est tyrannique du fait qu'elle gouverne pour elle-même. C'est sans doute la forme de tyrannie la plus proche des préoccupations démocratiques liées à la souveraineté populaire.

La deuxième conception est celle qui considère que le tyran l'est en fonction de la nature de ses actions. Suivant Sénèque, on peut affirmer que « Le tyran diffère du roi non par son titre, mais par ses actes. » (Turchetti, 2001, p. 174) La forme du gouvernement a peu d'importance dans la conception de Sénèque. Est tyran celui qui gouverne sans égard à la justice. Il ne considère donc pas César comme un tyran. Cette approche substantielle est celle que l'on retrouvera le plus au cours de l'époque chrétienne. La conception chrétienne se fonde sur deux commandements des apôtres, à savoir, selon l'apôtre Paul : « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu. C'est pourquoi celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi. » (Rm 13:1-2) et selon l'apôtre Pierre : « Pierre et les apôtres répondirent : Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » (Actes 5:29). Toute la tradition chrétienne tente de réconcilier ces deux approches. Cette réconciliation se fait dans le cadre de la deuxième conception de la tyrannie, à savoir qu'on n'est point tyran par la forme, mais par la substance de nos commandements. Car, celui qui commande une chose expressément contraire aux commandements divins peut légitimement être désobéi. Ainsi, selon le pape Grégoire Le Grand : « tout homme qui gouverne sans respecter la justice, en général, et sans tenir compte du bien commun, en particulier, est un tyran » (Turchetti, 2001, p. 227) et pour Thomas d'Aquin « L'autorité politique n'est légitime que lorsqu'elle vise à la défense de la justice et à la sauvegarde du bien commun. » (Turchetti, 2001, pp. 268-269) On comprend l'insistance de cette conception sur la nature des actions du tyran qui doivent être conformes à la justice.

Quoi qu'il en soit, ces trois approches partagent l'intuition que la tyrannie est une forme de gouvernement qui se place au-delà des lois, que ce soit par sa forme, par son rapport à la source de l'autorité ou de par la nature de ses lois. Dans le cadre de notre

présentation, nous considérons principalement la troisième et la deuxième conception, mais nous verrons que l'idée de légitimité démocratique partage cette division en trois conceptions.

#### Le droit de tuer le tyran

Le concept de tyrannie va de pair avec le concept de tyrannicide. Quoique certains auteurs rejettent le droit de légitimement tuer le tyran, un des objets fondamentaux de la théorisation de la notion de tyrannie est l'affirmation de l'illégitimité du pouvoir tyrannique pour en faire découler le droit de se débarrasser, et cela même violemment, de ce pouvoir. Le rapport entre tyrannicide, légitime défense et droit naturel est fondamental pour la compréhension de ce droit à la violence. (Turchetti, 2001, p. 158) Ce rapport se comprend du fait que le tyrannicide se voit généralement assurer une impunité et son « acte homicide n'entraîne pas de poursuites légales, étant comparable, à ce titre, à la légitime défense ». (Turchetti, 2001, p. 104) Ainsi, la violence exercée par le tyran est une violence illégitime, et le droit naturel affirme qu'il est acceptable de tuer lorsqu'on nous tue. (Turchetti, 2001, p. 157) Le fondement du droit de résistance et du tyrannicide se trouve donc dans cette conception que l'usage de la force illégitime à notre égard nous autorise à utiliser la force. On voit donc que les justifications des théories de la guerre juste et du tyrannicide partagent ce lien essentiel avec le droit naturel et la légitime défense. (Turchetti, 2001, p. 265)

Toutefois, au-delà de ce rapport avec le droit naturel, l'approche du tyrannicide, quoique plus générale que celle de la guerre juste, offre également des pistes de réflexion importantes quant à ce qui justifie l'utilisation de la violence. Du point de vue moderne, Diderot affirme : « Les représentants supposent des constituants de qui leur pouvoir émane... un représentant ne peut s'arroger le droit de faire parler à ses constituants un langage opposé à leurs intérêts. » Il est donc évident « que les constituants peuvent en tout temps démentir, désavouer et révoquer les représentants qui les trahissent. » (Turchetti, 2001, p. 635) On retrouve une justification ici en fonction de la troisième approche de la tyrannie, c'est-à-dire une scission entre l'autorité et sa source, qui implique que la résistance à la révocation serait violence illégitime. De même, le droit de recourir à la force se justifie également de par un recours à la théorie du droit des gens et de l'État de nature. Suivant Condorcet, on peut affirmer qu'« Il n'y avait rien dans les lois de Numa pour juger Tarquin ; rien dans les lois d'Angleterre pour juger Charles 1er; on les jugea selon le droit des gens : on repoussa la force par la force. » (Turchetti, 2001, p. 671) Et suivant

Robespierre : « Lorsqu'une nation a été forcée de recourir au droit d'insurrection, elle rentre dans l'état de nature à l'égard du tyran. » (Turchetti, 2001, p. 672) L'idée est donc que le tyran, de par son illégitimité, dès lors qu'il résiste à l'insurrection, est dans une relation a-juridique avec le peuple et qu'il doit donc être repoussé de la même manière qu'on repousse un envahisseur étranger. On voit donc que l'histoire du tyrannicide concorde avec l'utilisation du JAB.

#### Utilité pour notre discussion

On voit toutefois que cette approche n'établit pas directement de lien avec la souveraineté et la démocratie. En ce sens, elle est plus générale que l'approche que nous cherchons à développer. Toutefois, on peut garder à l'esprit certains éléments essentiels. À savoir, l'usage de la force arbitraire par un gouvernement illégitime autorise en fonction du droit naturel le recours à la violence par ceux qui sont objets de cette violence illégitime. De plus, le gouvernement tyrannique est dans une relation a-juridique avec ses sujets et le droit des gens peut s'appliquer. Le recours au JAB semble donc justifié.

#### *1.3.4.2. Le tournant moderne*

La question du tyrannicide s'intéresse à toutes les formes de gouvernement et à toutes les sources d'autorité. Que la souveraineté vienne de Dieu ou du peuple, la question du tyrannicide peut se poser. Dans le cadre de notre recherche, il convient toutefois de noter l'importance du tournant moderne dans la discussion du droit de révolution.

#### La légitimité de Dieu vers le peuple

L'élément essentiel qui fait de la modernité la condition de possibilité d'une discussion à propos de la révolution démocratique est un retour à la conception du peuple comme source de l'autorité politique. « La souveraineté ne saurait se partager [...]. Il faut que l'autorité se légitime ou par la volonté librement exprimée de tous, ou par la volonté supposée de Dieu. Le peuple ou le pape ! Choisissez. » (Rosanvallon (2008, pp. , 9) citant Louis Blanc, « Réforme électorale », Revue du Progrès, T. II, 15 octobre 1839, p. 308.) Toute l'époque chrétienne est marquée par la conception que l'autorité vient de Dieu. L'idée d'une révolution démocratique est ainsi impossible à concevoir dans le cadre théorique chrétien, dans la mesure où le droit à l'insurrection n'est possible que si le prince s'oppose directement aux commandements de Dieu, or, la démocratie n'est pas un commandement de Dieu.



Nous affirmons qu'il s'agit d'un retour à une conception, car, même à l'époque romaine, quoique l'empereur, à une certaine époque, ait été l'ultime détenteur de l'*imperium* et de l'*auctoritas*, il n'en demeure pas moins que les juristes de l'époque considèrent que cette autorité de l'empereur lui vient fondamentalement du peuple, comme le démontre cette citation d'Ulpien : « Dans la mesure où par la loi royale qui établit le pouvoir souverain du prince, le peuple lui donne et place entre ses mains son propre pouvoir souverain et sa propre autorité. » (Turchetti, 2001, p. 179) En ce sens, l'époque moderne, en rétablissant le lien entre l'autorité et le peuple, est la condition de possibilité d'une révolution démocratique.

### La constitution de 1793

La révolution trouve donc une formulation toute particulière dans la période moderne. La constitution française du 24 juin 1793 inclut trois articles qui permettent de comprendre l'intuition moderne de l'importance de l'autorité fondée dans le peuple :

ART. 25. - La souveraineté réside dans le peuple ; elle est une et indivisible, imprescriptible et inaliénable.

ART. 27. - Que tout individu qui usurperait la souveraineté soit à l'instant mis à mort par les hommes libres.

ART. 35. - Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs.<sup>6</sup>

On voit ici que le droit d'insurrection s'est vu inscrit dans la loi fondamentale de la République française. Ces droits à l'insurrection et au tyrannicide se verront retirer des constitutions subséquentes, mais il n'en demeure pas moins que le lien entre souveraineté, démocratie et insurrection est établi, qu'il soit légalisé ou non par un texte juridique. Considérant l'importance fondamentale de la notion de souveraineté, telle que comprise depuis l'époque moderne, mais également l'importance que la justification des actions révolutionnaires modernes a prise en rapport à la théorie de la révolution, nous considérons qu'il est légitime de recourir à certains auteurs de l'époque afin de bien comprendre les fondements de la théorie de la révolution démocratique telle qu'on peut l'interpréter aujourd'hui. De même, ce rapport fondamental à la notion de souveraineté nous permettra d'argumenter que le peuple peut être considéré comme l'autorité légitime du JAB.

<sup>6</sup> Disponible en ligne :

[http://www.elysee.fr/elysee/elysee.fr/francais\\_archives/les\\_institutions/les\\_textes\\_fondateurs/les\\_textes\\_constitutionnels\\_anterieurs/la\\_constitution\\_du\\_24\\_juin\\_1793.22375.html](http://www.elysee.fr/elysee/elysee.fr/francais_archives/les_institutions/les_textes_fondateurs/les_textes_constitutionnels_anterieurs/la_constitution_du_24_juin_1793.22375.html)

Pour conclure ce chapitre, il convient de rappeler que nous avons offert une définition de la violence, mais également une justification de son utilisation dans le cadre de la moralité. Nous avons également offert une présentation de divers courants quant à la considération morale de la violence pour affirmer que les théories de la guerre juste étaient celles qui répondaient le mieux à nos intuitions. Nous avons finalement présenté en quoi consistait le JAB afin de bien expliquer la méthodologie qui sera appliquée au cours de cette recherche. En dernière instance, nous avons offert une présentation générale du droit de révolution et l'importance du tournant moderne afin de bien saisir l'importance de la notion de souveraineté. Dans le prochain chapitre, nous mettrons en œuvre le JAB afin d'identifier l'autorité légitime dans le cas d'une révolution démocratique.

## CHAPITRE 2

### L'AUTORITÉ LÉGITIME

L'identification d'une révolution juste et légitime dans le cadre du JAB demande la satisfaction des différents critères présentés au chapitre précédent. Le premier de ces critères est celui affirmant que la guerre (ou dans le cas qui nous intéresse : la révolution) doit être menée par une autorité légitime. L'autorité légitime est généralement identifiée à l'État souverain exerçant son autorité sur un territoire donné en concordance avec les lois. Il ne s'agit pas d'une définition stricte et nous reviendrons sur le flou théorique entourant ce concept. Toutefois, on peut déjà cerner la difficulté de l'application de ce concept dans le cadre d'une révolution. On voit difficilement comment un groupe révolutionnaire, dont les revendications ne sont légitimées par aucune procédure, pourrait satisfaire ce critère d'être une autorité légitime. Les mouvements révolutionnaires sont également souvent sans structure et il est même fréquent d'observer différents courants au sein d'une même révolution : comment dès lors identifier le groupe qui peut légitimement agir? Selon Coady, cette question est parmi les plus complexes : « what is probably the most difficult issue for the just revolution, namely, that of legitimate authority ». (Coady, 2008, p. 171)

Néanmoins, la difficulté de cette question ne nous semble pas insurmontable. Si l'on s'attarde au fondement de l'autorité légitime, à savoir, quel est le principe qui justifie l'autorisation de l'emploi de la force par l'autorité légitime, il est possible de démontrer que ce principe n'est pas différent de celui qui justifie l'utilisation de la force par un groupe révolutionnaire. Ceci demande de recourir aux notions de pouvoir constituant et de souveraineté. Nous espérons donc montrer que la notion de souveraineté permet d'identifier l'autorité légitime dans le cadre d'une révolution.

Pour ce faire, nous présentons en premier lieu les fondements de l'autorité légitime. Nous discutons de la violence légitime et de la violence révolutionnaire pour démontrer que dans les deux cas, la violence se légitime de la même manière. Ceci nous amène à différencier le pouvoir constitué du pouvoir constituant et à identifier la souveraineté comme principe fondamental. Ainsi, la deuxième section du chapitre vise en un premier temps à démontrer que l'argumentation courante justifiant le droit d'insurrection repose sur le concept de souveraineté. En un deuxième temps, nous offrons une définition de la souveraineté avant de l'appliquer au cas de la révolution démocratique. Toutefois, la notion de souveraineté pose certains problèmes que nous identifions dans la troisième section

avant de mentionner certaines pistes de solutions. Le chapitre suivant, traitant de la juste cause, permet de satisfaire ce qui semble incomplet avec la notion de souveraineté.

### 2.1. Le fondement de l'autorité légitime

La compréhension de la notion d'autorité légitime demande de recourir à une distinction théorique entre d'une part *autorité* — on ne parle pas ici de l'autorité au sens d'entité pouvant émettre un commandement, mais d'autorité au sens de qualificatif — et d'autre part *légitimité*. Il importe de différencier les deux et de comprendre le lien intrinsèque entre la notion de légitimité et la violence. Ceci permettra de comprendre la manière dont un groupe révolutionnaire peut être dit légitime.

Les notions d'*autorité* et de *légitimité* peuvent être associées, en fonction de leurs origines, à deux concepts de droit romain. Il est évident toutefois que ces notions peuvent recevoir différentes définitions, à la fois dans leurs acceptions historiques et contemporaines. De plus, elles ne sont pas toujours conçues comme théoriquement indépendantes : on conçoit parfois l'autorité comme étant une condition nécessaire de la légitimité. Nous nous en tiendrons à des définitions minimales et indépendantes. D'une part, l'autorité peut être associée à l'*auctoritas* romaine, qualificatif que l'on attribuait généralement, mais pas exclusivement, aux décisions du sénat : « l'*auctoritas* est moins qu'un ordre et plus qu'un conseil : c'est un conseil qu'on peut malaisément se dispenser de suivre. » (Théodore Mommsen. 1891. *Le droit public romain*. Cité par (Rosanvallon, 2008, p. 161)) La version contemporaine du concept trouve une bonne définition chez David Estlund : « By *authority* I will mean the moral power of one agent [...] to morally require or forbid actions by others through commands. » (Estlund, 2008, p. 2) Ni le droit, ni la normativité (dans le cadre du JAB), n'autorisent toutefois le recours à la violence uniquement lorsque la position d'un groupe ou d'une personne fait autorité. Affirmer le contraire serait une position plus forte que celle que l'on cherche à défendre; nous considérons qu'il importe également pour ce groupe ou cette personne d'avoir la légitimité de recourir à la violence : c'est la notion de droit romain de *potestas*. On désigne par ce terme généralement une « injonction directement contraignante » (Rosanvallon, 2008, p. 161) et dans la mesure où cette injonction est contraignante, elle implique le droit de recourir au moyen de contraindre. Le pendant contemporain, en remplaçant le terme *État* par groupe ou individu, peut se définir ainsi : « the moral permissibility of the state's issuing and enforcing its commands owing to the process by which they were produced ».

(Estlund, 2008, p. 2) L'idée de *process* dans la définition d'Estlund met l'accent non pas sur le contenu du commandement, mais bien sur la manière dont il est produit. Il s'agit d'une notion possiblement plus positive que celle d'autorité : le droit de contraindre peut être compris à la fois comme le droit positif de contraindre, mais également comme le droit moral de contraindre. La première option ne permet pas de différencier entre légalité et légitimité et prive le concept de son aspect moral. La deuxième option est ainsi plus plausible. La question permettant d'identifier l'entité légitime est donc : qui peut commander de droit? Ainsi, si l'on veut identifier qui est l'autorité légitime, il faut rechercher le groupe qui peut commander de droit. Il importe également d'identifier en fonction de quel principe ce droit de commander est effectif dans la mesure où la légitimité ne concorde pas toujours avec la légalité.

L'objectif ici est de montrer que la source de légitimité de la violence irrégulière, c'est-à-dire la violence révolutionnaire illégale, est la même que celle de la violence régulière, c'est-à-dire celle qui s'exerce de façon continue en fonction du droit de commander de l'autorité légitime. En identifiant cette source de légitimité, il est possible de comprendre la manière dont la notion d'autorité légitime peut s'appliquer au groupe révolutionnaire. D'une certaine manière, il convient de montrer que la légitimité attribuée à l'ordre juridique établi n'est pas justifiée par un autre principe que celui-là même qui permet de légitimer une action révolutionnaire.

La première étape consiste donc à discuter de la source de légitimité de la violence régulière pour ensuite discuter de la source de légitimité de la violence irrégulière. La troisième étape consiste à présenter la distinction entre pouvoir constituant et pouvoir constitué. Ceci permet de saisir la manière dont la révolution peut trouver sa légitimité.

### 2.1.1. La violence régulière

Dans la présente section, nous offrons une explication des raisons justifiant le recours au critère de l'autorité légitime tout en mentionnant son flou théorique. Nous expliquons par la suite les critères qui permettent d'identifier un gouvernement légitime, et ceci par un rappel de notre présentation du tyrannicide. En dernière instance, nous expliquons lequel de ces critères nous semble nécessaire à l'autorité légitime.

### 2.1.1.1. Identification de l'autorité légitime

En fonction de notre définition de la légitimité, l'autorité légitime est l'entité politique qui peut de droit contraindre, des individus soumis à son autorité, à l'obéissance de ses commandements. Cela suppose une rencontre entre légitimité et légalité. Ainsi, on peut comprendre notre affirmation selon laquelle l'autorité légitime est généralement associée à l'État dans son fonctionnement régulier, en respect de la loi. Il est clair, *prima facie*, qu'un officiel de l'État qui agit indépendamment de la loi, par exemple, un policier abusant de son pouvoir, ne saurait être dit légitime et qu'il ne doit pas être obéi. De même, il est clair également qu'en fonction de la loi, un jugement imparfait, mais légal peut être imposé avec force par l'État. Ainsi, ce n'est pas tant en fonction du contenu, mais plutôt en fonction du processus de production de ses commandements que l'État peut utiliser la force pour les faire respecter. Il serait possible de requérir plus de la part des commandements de l'État, toutefois, notre objectif n'est pas tant d'identifier quelle *devrait* être l'autorité légitime, mais bien ce que le JAB peut identifier comme étant une autorité légitime. Le recours à la violence régulière, c'est-à-dire la violence qui se fait en conformité avec la loi, est donc justifié, principalement, de par la légitimité du commandement produit par l'État.

Or, l'idée derrière le critère de l'autorité légitime n'est pas de restreindre le recours à la force légitime seulement à l'État. L'objectif de ce critère est plutôt de prévenir une utilisation chaotique de la violence. « The JAB emphasis on legitimate authority is primarily aimed at ruling out what the medieval called “private war” – of which feuding and brigandage are good examples – rather than at endorsing violence between states as the only candidates for just war. » (Coady, 2008, p. 172) Ce n'est pas tant que le critère soit théoriquement restreint à l'État que celui-ci soit le candidat le plus facilement identifiable pour en satisfaire les critères. Ainsi, ce n'est pas parce que la violence régulière est utilisée par l'État qu'elle est acceptable, mais bien parce qu'elle est légitime. L'État n'est en fait qu'une entité pouvant satisfaire le critère.

On peut également concevoir des cas où la violence régulière est utilisée par une autre entité que l'État sous sa forme moderne. Coady mentionne le cas de Staline, qui, même s'il est dictateur, peut être dit autorité légitime dans la défense de l'URSS contre l'envahisseur nazi, dans la mesure où il incarne une autorité souveraine agressée par une autre. Suivant l'auteur, l'autorité légitime n'est pas un concept stable et invariable : « It may be called forth by the particular circumstances of political emergency or grievance. »

(Coady, 2008, p. 172) Ainsi, il ne s'agit pas d'un critère très strict. Ce flou théorique fait encore plus ressortir le fait que ce critère est principalement lié aux différentes sources de légitimité de l'autorité politique. Ainsi, lorsqu'on cherche à identifier l'autorité légitime, il convient de rechercher le groupe auquel la légitimité politique peut être attribué.

### *2.1.1.2. Rappel des trois critères de légitimité*

La discussion de la légitimité politique pourrait prendre un ouvrage à elle seule. Nous espérons toutefois la présenter rapidement et de façon concise. Nous espérons également la présenter d'une manière suffisamment générale pour qu'elle s'applique à la fois aux démocraties, mais également aux monarchies et autres régimes politiques. Nous avons discuté de la légitimité politique précédemment dans notre traitement des critères permettant la mise à mort du tyran, ou encore l'insurrection, nous en offrons ici un rappel.

La légitimité politique peut être conçue suivant trois versions différentes. Selon un certain courant, la forme des institutions garantit la légitimité du gouvernement. Ainsi, un gouvernement restreint par les lois et suivant les bonnes procédures serait un gouvernement légitime. Cette conception peut à la fois s'appliquer aux gouvernements monarchiques et démocratiques. Nous verrons ultérieurement sa version démocratique. Le deuxième courant considère le gouvernement comme étant légitime dès lors qu'il recherche le bien commun, c'est-à-dire lorsque ses actions sont justes et pour le bien de tous. Une fois de plus, cette version peut s'appliquer à la fois aux régimes non démocratiques et démocratiques. Le troisième courant de la légitimité politique requiert le lien entre l'autorité et la source de cette autorité. Comme nous l'avons souligné, depuis l'époque moderne, cette source de l'autorité est conçue comme reposant dans le peuple. Mais, on peut également appliquer cette position à la monarchie où le souverain doit toujours gouverner dans les limites des commandements de Dieu, celui qui l'investit de son pouvoir royal. C'est d'ailleurs en fonction de cette conception que le Vatican manipula l'excommunication à l'égard des souverains (Turchetti, 2001, pp. 286-288 et 331-332). En les plaçant hors de l'Église par l'excommunication, le Vatican établissait une scission entre les monarques et la source de leur légitimité, c'est-à-dire Dieu, rendant ainsi légitime leur déposition.

On peut saisir que ces trois approches sont suffisamment générales pour s'appliquer à l'ensemble des formes politiques. On peut également saisir la manière dont elles peuvent se recouper : si le souverain est excommunié, c'est possiblement du fait qu'il gouverne indépendamment de ce que l'Église conçoit comme étant la justice. Ainsi, il perd sa

légitimité à la fois du fait qu'il ne gouverne pas pour le bien commun et du fait qu'en ne gouvernant pas pour le bien commun, il rompt le lien entre son pouvoir et Dieu. Ainsi, l'autorité légitime peut être identifiée en fonction d'un ou de plusieurs de ces critères. Il convient cependant d'identifier celui qui nous semble être réellement nécessaire à l'identification de l'autorité légitime.

### *2.1.1.3. Le troisième critère est le plus plausible*

Les deux premiers critères reposent partiellement sur le troisième. Les auteurs qui conçoivent la forme du gouvernement comme essentielle à la légitimité politique le font généralement du fait qu'ils conçoivent cette forme comme étant la seule capable d'assurer le lien entre l'autorité politique et sa légitimité : que ce soit dans l'expression de la volonté populaire par la procédure démocratique ou dans la séparation républicaine des pouvoirs qui prévient l'appropriation du pouvoir par un groupe par exemple. Le deuxième critère, en mettant l'accent sur le bien commun et la justice, démontre également que sa non-satisfaction implique une rupture avec la source de la légitimité. Il semble donc que le troisième critère ait une certaine priorité sur les deux autres. Toutefois, la simple satisfaction du troisième critère n'est pas suffisante pour établir le droit de recourir à la violence. Nous verrons pour quelles raisons ultérieurement. Toutefois, il est suffisant pour l'instant de saisir que si l'autorité peut recourir à la violence régulière, c'est entre autres parce qu'elle satisfait minimalement le troisième critère de légitimité.

On peut affirmer que ce critère est nécessaire, mais non pas suffisant à la légitimité politique autorisant le recours à la violence régulière. Les raisons justifiant le recours au critère de l'autorité légitime dans le cadre du JAB permettent de bien saisir ce fait. Le rejet de guerres privées se fait généralement en fonction du fait que le groupe menant ces guerres n'aurait aucune légitimité en fonction du troisième critère : ce groupe pourrait être légitime en fonction du premier et du deuxième critère, mais ne représentant aucune portion du peuple, ou n'ayant aucun mandat divin, par exemple, il ne saurait être dit pouvoir recourir à la violence. Ainsi, le recours à la violence régulière se légitime entre autres, et nécessairement, de par un lien entre le groupe qui est dit être l'autorité, et une source de légitimité; c'est ce qui doit être minimalement satisfait.



### 2.1.2. La violence irrégulière

Cette idée que le troisième critère est nécessaire à la légitimité politique est rendue encore plus claire lorsqu'il est question de la perte de légitimité autorisant le recours à la violence irrégulière. Nous offrons une discussion de ce qui autorise généralement le recours à la violence irrégulière. Nous verrons que ce recours se justifie en fonction du même critère qui justifie le recours à la violence régulière. Nous offrons un rappel de ce qui traditionnellement est conçu comme impliquant la perte de légitimité politique pour ensuite expliquer ce qui autorise le recours à la violence irrégulière. Nous montrons ensuite en quoi les justifications sont essentiellement les mêmes.

#### 2.1.2.1. *La perte de légitimité*

Le recours à la violence irrégulière trouve généralement sa justification dans la perte de la satisfaction des critères précédemment présentés. Ainsi, il est suffisant pour certains que la forme du gouvernement soit altérée afin de rendre le recours à la violence irrégulière légitime. Pour d'autres, le gouvernement doit ne pas gouverner en fonction du bien commun. Finalement, pour certains, c'est de par la scission du lien entre la source de la légitimité et l'autorité. Walzer, dans sa discussion de la guerre juste adopte une position proche de ce dernier critère. Pour lui, c'est en fonction d'un manque d'adéquation entre le gouvernement et la communauté que ce gouvernement perd sa légitimité. (Coady, 2008, p. 81) Dans tous les cas, l'autorité qui était reconnue comme pouvant avoir recours à la violence régulière est conçue comme perdant ce droit (c'est-à-dire sa légitimité).

Dans la mesure où cette autorité perd le droit de recourir à la violence régulière, deux possibilités s'offrent à nous en ce qui concerne ce qui se produit avec ce droit de recourir à la violence. D'une part, pour certains, suivant la dissolution du souverain, ce pouvoir retourne à ceux ou Celui qui en avaient investi le souverain, le peuple ou Dieu. C'est une telle position que nous présentons ultérieurement lors de la discussion du pouvoir constituant. Pour d'autres, ce droit est tout simplement dissous, il retourne à chacun individuellement, et dès lors que l'ancien souverain devenu tyran fait usage de violence, n'y étant pas autorisé il s'agit ainsi d'un usage illégitime, le recours à la violence est autorisé pour s'en défendre, suivant la loi naturelle. C'est la position traditionnelle défendue par le tyrannicide.

### 2.1.2.2. *Insuffisance de la légalité*

On comprend dès lors l'idée selon laquelle le tyrannicide participe du droit naturel ou encore les raisons pour lesquelles on conçoit le rapport entre le tyran et le groupe insurrectionnel comme étant gouverné par le droit des gens. Dans la mesure où on affirme que le gouvernement tyrannique rompt le lien entre lui et sa source de légitimité, on comprend qu'il devient une entité indépendante des individus. Il devient dès lors semblable à un conquérant, ou un agresseur, qui peut être légitimement repoussé par la force. À la différence de la violence régulière qui est conforme au droit (et qui par ce fait ne semble pas poser problème), la violence irrégulière ne se fait pas en fonction de la légalité, car, comme l'ont bien saisi à la fois Condorcet (Turchetti, 2001, p. 671) et Robespierre (Labica, 1990, pp. 74-75), par exemple, la révolution n'est pas légale, elle est sa propre source de légalité. Lorsque le gouvernement perd sa légitimité, le fait que ses commandements soient légaux ne change rien à son (non-)droit de recourir à la violence. Car, comme notre définition de la légitimité le montre, ce n'est pas tant la légalité qui garantit le droit de recourir à la violence régulière, mais bien la légitimité. On peut donc saisir que la distinction entre violences régulières et irrégulières, si elle vise à identifier une autorité légitime et si elle repose sur un critère de légalité, n'est pas plausible. Il pourrait très bien se faire que la violence irrégulière puisse satisfaire les critères de légitimité politique, permettant ainsi l'identification d'une autorité légitime illégale.

### 2.1.2.3. *La justification du droit de recourir à la violence est la même*

Il est possible d'associer la violence régulière et irrégulière avec la distinction faite par Benjamin : « Toute violence est, en tant que moyen, soit fondatrice, soit conservatrice de droit. » (Benjamin, 2000, p. 224) La violence régulière serait ainsi la violence conservatrice de droit et la violence irrégulière la violence fondatrice de droit.<sup>7</sup> En montrant que la violence fondatrice de droit et la violence conservatrice de droit sont rendues légitimes par un même principe, il est possible de concevoir en quoi un groupe révolutionnaire peut être une autorité légitime.

Il importe de bien saisir le fait que la violence régulière, de par le fait qu'elle conserve le droit, n'a pas un statut substantiellement différent. Comme l'affirme Bates, la violence qui maintient l'État est un rappel que tout ordre juridique est fondé dans la violence et que cette utilisation de la force est en fait une reproduction de l'autonomie

<sup>7</sup>C'est en ce sens que pour Robespierre la révolution est sa propre source de légalité.

fondatrice des individus, qui peuvent repousser la force par la force, lorsque nécessaire. (Bates, 2007, p. 21) « The political condition only reproduces the state of nature, albeit on a new level, and does not thereby introduce any new political principle. » (Bates, 2007, p. 22) L'idée que la violence conservatrice de droit, ou la violence régulière, aurait une légitimité particulière est due au fait qu'on tend à dissocier l'ordre établi de son fondement. Žižek mentionne cette tendance lorsqu'il discute du manque de légitimité de la fondation de l'État d'Israël : « [Israël is a state] » which hasn't yet obliterated the "founding violence" of its "illegitimate" origins, repressed them into a timeless past », « the obliterated past of every state power. » (Žižek, 2008b, p. 117) Nous ne dirions pas comme Žižek que ces origines sont illégitimes, mais plutôt illégales, dans la mesure où un nouvel ordre juridique n'est pas établi en fonction d'un autre juridique préexistant. On voit ici que la distinction entre la violence régulière et la violence irrégulière est de plus en plus floue. Quoique leurs objectifs soient différents, ces deux violences se justifient en principe d'une manière semblable : ainsi, la question qui se pose est celle de légitimité de la loi versus la légitimité de l'origine de la loi.

Cette question est soulevée par Derrida, rapporté ici par Andreas Kalyvas. Nous adopterons une piste de solution semblable à celle que l'auteur propose :

Derrida asks the very same question: "How are we to distinguish between the force of law of a legitimate power and the supposedly originary violence that must have established this authority and that could not itself have been authorized by any anterior legitimacy, so that, in this initial moment, it is neither legal nor illegal?" Like Arendt, Derrida points to the paradox of foundations, where the authority of the newly established powers is derived from an extra-constitutional source, the constituent power. (Kalyvas, 2005, p. 231)

Ainsi, quoique la légitimité de la violence régulière et de la violence irrégulière puissent être associées, il convient d'identifier quel principe garantit cette légitimité. Toutefois, on ne saurait adopter une position semblable à celle qu'offre la tradition du tyrannicide : à savoir qu'une fois l'ordre établi devenu illégitime, la société retourne à une sorte d'état de nature. Cette conception des choses fait de la source de la légitimité politique une supposition théorique nécessaire, comme nous le verrons chez Hans Kelsen. Toutefois, ceci est insuffisant pour établir une réelle légitimité. Une présentation des notions de pouvoir constituant et de pouvoir constitué permet de clarifier le problème.

### 2.1.3. Le pouvoir constitué versus le pouvoir constituant

Emmanuel-Joseph Sieyès est un des premiers penseurs à discuter de la distinction entre pouvoir constitué et pouvoir constituant. Cette position est différente de la tradition de l'état de nature. Quoique ces positions soient semblables, nous verrons que le pouvoir constituant est en fait plus plausible, que ce soit dans sa version hypothétique, comme chez Hans Kelsen, ou dans sa version effective, en tant que fondement de la légitimité de l'ordre juridique régulier que son pendant fondé sur l'état de nature. En adoptant une approche fondée sur le pouvoir constituant, nous verrons que la légitimité d'un groupe révolutionnaire est assurée. Dans la présente section, nous clarifions la notion de pouvoir constitué pour ensuite discuter de la notion de pouvoir constituant et des raisons qui la supportent. En dernière instance nous discutons du fait que ce pouvoir est au fondement de la légitimité politique.

#### 2.1.3.1. *Le pouvoir constitué*

Nous avons mentionné une distinction entre légalité et légitimité en ce qui concerne le droit de recourir à la violence. Du point de vue de la philosophie du droit, lorsqu'il est question de la violence régulière, ou de coercition en fonction de la loi, on peut parler de pouvoir constitué. Suivant la pensée de Sieyès, et la tradition qui découle de la distinction qu'il a introduite, on peut affirmer que le « pouvoir constitué, consist[e] lui, en l'exercice plus routinier de la souveraineté collective par les représentants élus. » (Rosanvallon, 2008, p. 198) Il faudrait également ajouter que le concept peut également s'appliquer à l'exercice routinier de la souveraineté par des représentants non élus, comme un roi. Ainsi, il est possible d'associer la notion de légalité avec la notion de pouvoir constitué.

Ce pouvoir est généralement celui qui est associé avec la notion d'autorité légitime. Il désigne l'ensemble des institutions d'une société et l'ensemble des règles qui limitent l'utilisation des pouvoirs. Le pouvoir constitué peut être associé à la constitution d'un État et à l'ensemble des lois qui en découlent. Cette notion de pouvoir constitué est également présente dans d'autres approches de la légitimité politique. Le souverain établit suivant l'approche de l'état de nature peut être dit pouvoir constitué. La notion de pouvoir constitué n'est pas indépendante de la notion d'état de nature. La différence entre les deux approches ne se situe pas dans le lieu, pour ainsi dire, de la source la légitimité politique : dans les deux cas, elle se situe dans l'état de nature. (Kalyvas, 2005, p. 234) Toutefois, contrairement à l'approche de l'état de nature, pour lequel il n'y a plus que l'individu

lorsque le pouvoir constitué est dissout, l'approche du pouvoir constitué suppose le pouvoir constituant qui se manifeste dans les moments où la légalité se dissout et qui disparaît lorsque le pouvoir constitué est effectif. (Kalyvas, 2005, p. 234) Le pouvoir constitué trouve donc son origine et sa légitimité dans le pouvoir constituant.

### 2.1.3.2. *Le pouvoir constituant*

Le pouvoir constitué pose le problème de la légitimité de son origine. Ce n'est certes pas un problème récent et les réponses à ce problème sont multiples. L'histoire nous montre que cette légitimité peut trouver son fondement dans le droit divin ou dans le contrat social par exemple. Quoi qu'il en soit, le fondement de l'ordre juridique n'est pas fondé dans le droit lui-même. Ainsi, le droit d'établir une constitution n'est pas inscrit dans un ordre juridique positif préexistant, autrement on ne créerait pas la loi, mais on la modifierait. Le fondement réel de la loi repose sur la notion de pouvoir constituant.

Le pouvoir constituant :

C'est la source qui produit les normes constitutionnelles, ou le pouvoir de faire une constitution et donc de dicter les normes fondamentales qui organisent les pouvoirs de l'État. En d'autres termes c'est le pouvoir d'instaurer un nouvel ordre juridique et ainsi de régler les rapports juridiques au sein d'une nouvelle communauté. (Negri, 1997, pp. 2-3)

Ce pouvoir peut être conçu comme effectif ou comme un artifice juridique. Cette dernière version est défendue notamment par Hans Kelsen. (Negri, 1997, p. 8) Pour Kelsen, la norme fondamentale, c'est-à-dire la constitution, suppose le droit d'établir une constitution. Ce droit repose dans le pouvoir constituant, cependant, il ne s'agirait que d'une supposition théorique permettant de légitimer l'ordre juridique positif. Cette position, quoique liée au positivisme juridique, ne permet pas de comprendre qui commande moralement. Elle permet de comprendre qui commande de fait et en fonction de quel principe, mais la virtualité de ce principe ne garantit pas le droit moral de commander et ne permet pas de déterminer qui est légitime dans le cas où le pouvoir constitué n'est pas ou plus. Il faut donc une position plus substantielle qui permette de garantir le droit sur un fondement non pas hypothétique.

L'autre version, celle qui considère le pouvoir constituant comme effectif, est illustrée à la fois par Sieyès et par Carl Schmitt. Suivant ce courant, le pouvoir constituant se manifeste en l'absence du droit, ou lorsque celui-ci n'est plus reconnu comme légitime. Il maintient également la légitimité du pouvoir constitué lorsque le droit est effectif

(Monnier, 2005, p. 54). Suivant cette conception, le pouvoir constituant est en fait l'expression d'une volonté créatrice de droit : « pouvoir radicalement créateur parce que originaire, pure expression d'une volonté surgissante, puissance absolument nue que rien ne conditionne. » (Rosanvallon, 2008, p. 197) Dans la mesure où tout ordre juridique dépend d'un moment fondateur qui instaure le droit, et dans la mesure où le pouvoir constituant préexiste l'ordre juridique, il ne saurait être conditionné par aucune norme juridique, comme l'affirme Kalyvas en rapportant les propos de Sieyès :

the constituent power can do everything in relationship to constitutional making. It is not subordinated to a previous constitution. The nation that exercises the greatest, the most important of its powers, must be, while carrying this function, free from all constraints, from any form, except the one that it deems better to adopt. (Kalyvas, 2005, p. 227)

Carl Schmitt offre une formulation légèrement différente de ce en quoi consiste cette « liberté » radicale du pouvoir constituant. L'approche de Schmitt est dite *décisionniste* dans la mesure où elle repose sur la capacité du souverain de décider de l'état d'exception. Nous reviendrons sur cette notion prochainement. Il suffit de comprendre que le pouvoir constituant s'exprime dans la décision de la validité du pouvoir constitué ou dans l'instauration d'une situation d'exception où les lois régulières cessent de s'appliquer. Le pouvoir constituant peut ainsi à la fois créer le pouvoir constitué ou le suspendre. (Motha, 2002, p. 324) Cette position répond au problème que soulève l'approche hypothétique de Kelsen. En reconnaissant l'existence effective de ce pouvoir, il est possible de déterminer qui commande légitimement, que le pouvoir soit constitué ou non.

Le pouvoir constituant permet également de répondre au problème posé par l'approche de l'état de nature. Quoique le pouvoir constituant soit lui-même situé dans l'état de nature (Kalyvas, 2005, p. 227), il n'en demeure pas moins qu'il offre un stade intermédiaire entre le pouvoir constitué et l'individu gouverné par le droit naturel. La perte de légitimité d'un souverain selon l'approche de l'état de nature fait retomber la société dans l'état de nature, tandis que dans la version du pouvoir constituant, même si l'on retombe également dans un état de nature, il s'agit d'un état de nature où le pouvoir constituant est effectif. Ainsi, le fondement de l'ordre juridique peut être conçu comme actif, et cela même lorsque le pouvoir constitué n'est plus. C'est en fonction de cela qu'il est possible de saisir comment un groupe révolutionnaire peut être légitime. En associant ce groupe avec le pouvoir constituant, il devient possible de l'associer avec le fondement de

l'autorité légitime. Il devient dès lors possible d'identifier ce groupe comme une autorité légitime selon le JAB. Nous discuterons prochainement de la manière dont une telle identification est possible. Pour l'instant, il convient toutefois d'éclaircir la légitimité du pouvoir constituant.

### 2.1.3.3. *La source de la légitimité*

Même si le pouvoir constituant est ce qui garantit la légitimité du pouvoir constitué, la légitimité du pouvoir constituant lui-même ne saurait être résolue ici complètement. Il convient toutefois de faire remarquer deux choses. D'une part, le pouvoir constituant permet de satisfaire et de rendre effectif le critère de la légitimité politique qui affirme que l'autorité légitime doit être liée à une source de légitimité. En identifiant le pouvoir constituant en tant que source de l'autorité, le critère devient possiblement opératoire. Il suffira d'indiquer la manière d'identifier le pouvoir constituant.

D'autre part, il importe de mentionner l'impossibilité de justifier la légitimité du pouvoir constituant en fonction de son processus d'établissement, comme la définition d'Estlund de la légitimité le requiert, et sans doute est-ce une des raisons pour lesquelles Kelsen opte pour une approche hypothétique, évitant ainsi de devoir recourir à un critère normatif pour justifier la légitimité du pouvoir constituant. Or, une association entre pouvoir constituant et force est également fortement plausible et inévitable. Ceci risque de poser un problème important, que nous présentons dans la troisième section, et nous devons expliquer comment contourner ce problème ultérieurement. Ainsi, le problème principal du pouvoir constituant vient du fait que sa propre légitimité ne semble pas fondée, semblant ainsi nous mener à une régression à l'infini : « where the sovereign of Schmitt [...] comes from is a mystery. Most immediately, it floats on tautology. » (Fitzpatrick & Joyce, 2007, p. 68)

Toutefois, le pouvoir constituant ne saurait trouver de légitimation factuelle dans le cadre de la loi ou du droit. Comme nous l'avons noté, il s'agit de l'exercice d'un pouvoir en l'absence totale de normes juridiques. Il est donc en principe impossible de garantir le *droit* du pouvoir constituant de fonder le droit. Il est toutefois toujours possible d'affirmer la manière dont ce droit peut être positivement identifié et garanti par un critère normatif. Le critère normatif sera présenté dans le prochain chapitre.

Si l'on doit identifier factuellement le pouvoir constituant, il convient de remarquer que toute fondation de droit est un *coup de force* comme l'affirme Derrida. La violence et

la loi vont de paire, car l'instauration de la loi et une force performative. (Keane, 2004, p. 170) Daniel Ross affirme ceci à propos de la démocratie, mais le même est vrai à propos de tout ordre juridique : « Democracy [...] always happens as the assertion of its own existence. And this assertion, because it *is* an assertion, a *self*-assertion, is always threatened, subject to exposure as an apparition. » (Ross, 2004, p. 151) Essentiellement, ce qui est affirmé, c'est que rien ne garantit la légitimité de la loi si ce n'est la force qui l'instaure.

De plus, si la loi trouve une légitimité, ce n'est qu'après-coup :

A "successful" revolution, the "successful" foundation of a state (in somewhat the same sense that one speaks of a "felicitous performative speech act") will produce after the fact [*après coup*] what it was destined *in advance* to produce, namely, proper interpretative models to read in return, to give sense, necessity and above all legitimacy to the violence that has produced, among others, the interpretative model in question, that is, the discourse of its self-legitimation. (citant Derrida (Motha, 2002, p. 331))

The legitimisation of founding violence is retrospective, but is anticipated at the 'moment' of the foundation as the yet-to-come. Elsewhere Derrida explains that the yet-to-come has the singularity of a "here and now", which he insists is distinct from saying it has a 'presence'. That is, the yet-to-come takes the form of a messianic promise whose singularity lies in leaving the future open. (Motha, 2002, p. 331)

On voit donc que la légitimité du pouvoir constituant, en ce qui concerne l'aspect positif de cette légitimité, c'est-à-dire le droit d'agir ainsi, et non pas la moralité de cette question, se trouve fondée dans le succès du pouvoir constituant d'instaurer un autre juridique positif. Le lien avec la force est donc intrinsèque et le danger du *might is right* n'est pas loin. Notre objectif dans cette section n'est toutefois pas de déterminer qu'elle devrait être la source de la légitimité du pouvoir constituant. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre. Notre objectif est plutôt de montrer que le fondement de l'ordre juridique est un concept indéterminé et ouvert. Il semble effectivement que la manière dont on doit concevoir le fondement de la légitimité politique assure la possibilité d'identifier un groupe révolutionnaire comme étant une autorité légitime dans la mesure où le pouvoir constituant n'est pas restreint à une définition stricte du fait que sa légitimité lui vient après coup.

Dans cette section, nous avons montré que l'idée d'autorité légitime repose en fait sur la notion de légitimé politique et ceci en distinguant la violence régulière de la violence irrégulière. En voulant identifier le principe qui assure la légitimité politique, nous avons



présenté la distinction entre pouvoir constituant et pouvoir constitué. En faisant reposer la légitimité politique sur le pouvoir constituant, nous avons montré qu'il s'agit en fait d'une notion suffisamment large pour s'appliquer à des groupes révolutionnaires. Le fait que la légitimité politique repose essentiellement sur un coup de force réussi établit également un rapport entre le pouvoir constituant et la notion de souveraineté, qui est l'exercice d'une volonté faisant droit. Nous verrons comment cette notion permet d'identifier le pouvoir constituant.

## **2.2 La souveraineté**

Si l'on doit admettre le fondement de la légitimité du droit comme reposant sur le pouvoir constituant, il convient également d'identifier ce pouvoir constituant. Nous avons montré que ce pouvoir constituant repose essentiellement sur un coup de force. Dans la présente section, nous établissons le lien entre le pouvoir constituant et la souveraineté afin d'identifier les cas où le pouvoir constituant sera légitime : c'est-à-dire les cas où la souveraineté et le pouvoir constituant concorderont. Par le concept de souveraineté, il sera possible d'identifier le groupe qui peut se dire autorité légitime, car jusqu'à présent nous avons seulement montré l'indétermination du concept d'autorité légitime, à savoir que son fondement n'est pas bien défini.

Dans un premier temps, nous montrons que la notion de souveraineté n'est pas étrangère au JAB en discutant de la justification du droit de se révolter. Ceci permet de justifier notre démarche relative au concept de souveraineté dans le cadre de notre méthodologie. Dans la deuxième section, nous offrons une définition opérationnelle de la souveraineté qui permet d'identifier, en fonction de l'explication du fondement du pouvoir constituant, qui est l'autorité légitime. En dernier, nous expliquons comment la révolution démocratique peut être justifiée par la notion de souveraineté.

### **2.2.1 La justification du droit de se révolter**

Les théoriciens du JAB offrent parfois quelques discussions du droit de révolte. Ces discussions ne sont pas toujours approfondies et ceci s'explique souvent du fait que le JAB s'intéresse à la guerre entre États et pas principalement aux guerres intraétatiques. Nous présentons quelques manières dont le droit de se révolter est associé avec le droit à l'autodétermination. Nous expliquons par après comment ceci est en lien avec la notion de souveraineté.

### 2.2.1.1. *Le droit à l'autodétermination*

Larry May compare le fait d'exporter la démocratie par des moyens violents avec le fait de forcer des païens à se convertir. (May, 2008, pp. 50-54) La comparaison est intéressante, dans la mesure où, dans les deux cas, un système est considéré supérieur à un autre et ce qui est visé par la violence c'est l'instauration de ce système. Pour May, le simple fait de vouloir exporter la démocratie, tout comme convertir les païens, n'est pas une raison valable pour commettre de la violence. C'est une position semblable qu'adopte McMahan : « For people cannot be liable to killing and maiming simply for failing to organize their internal affairs in a democratic manner, even if democracy would be better for them and for their relations with others. » (McMahan, 2005, p. 17) Ces deux approches, en discutant de ce qui consiste en une juste cause, rejettent le fait que la démocratie puisse être exportable. Les deux auteurs mentionnent toutefois des situations où ils considèrent que ce le serait.

Ce qu'on peut observer à travers la littérature récente sur le sujet, c'est que l'on considère souvent le fait d'aider un peuple qui essaie d'instaurer une démocratie comme étant une juste cause pour mener une guerre. Notre intérêt pour la question porte précisément sur la justification du fait que cela puisse être une juste cause.

Pour May, il est acceptable, ou moins litigieux, de mener une intervention armée pour aider une population à instaurer une démocratie lorsque celle-ci le tente, mais en est empêchée par son gouvernement :

a sizable subsection of the population of a state ask for help in overthrowing a non-democratic government and replacing it with a democratic government. Here we have the combination of a kind of wrong being done by a state, in that it represses a portion of its population and forces them not to live under a democracy, with the fact that that population group complains and rebels against this policy. (May, 2008, p. 53)

La juste cause de l'exportation de la démocratie est ici conditionnelle. La juste cause indépendante est le fait que la population soit empêchée d'exprimer sa volonté et l'oppression qu'elle subit. On associe donc ce type d'actions militaires à une forme d'intervention humanitaire. La pleine souveraineté de l'État est ainsi remise en question et son respect doit être revu en fonction de son propre respect d'une forme minimale des droits de l'homme. (Coady, 2008, p. 77) C'est une approche semblable que défend McMahan lorsqu'il affirme qu'une intervention militaire pour aider une population qui

demande de l'aide dans l'instauration d'une démocratie serait légitime en fonction d'un droit à l'autodétermination. Or, il affirme également qu'un ensemble de formes de gouvernement est compatible avec la notion d'autodétermination. (McMahan, 2005, p. 17) On peut également voir l'importance de l'autodétermination dans la position de Walzer pour qui c'est l'inadéquation entre le gouvernement et la communauté qui assure la perte de légitimité du gouvernement. (Coady, 2008, p. 81)

On comprend dès lors que ce n'est pas tant la démocratie elle-même qui garantit le droit à la révolte chez ces auteurs, mais bien plus le fait que les populations soient opprimées. Comme le dit Walzer, il y a une division entre la communauté et le gouvernement, ce qui est exprimé également par le troisième critère identifié dans la tradition du tyrannicide. Or, si l'on considère que le peuple, ou la population, peut légitimement se révolter, lorsqu'il est opprimé, pour changer le régime, c'est donc qu'on considère qu'il est en droit d'agir ainsi. Le fondement le plus plausible de ce droit repose dans la notion de souveraineté, qui est au fondement du droit à l'autodétermination.

#### *2.2.1.2. La notion de souveraineté*

Il existe un rapport étroit entre souveraineté, pouvoir constituant, démocratie et révolution. D'une part, la notion de souveraineté pourrait permettre d'identifier l'entité pouvant exercer le pouvoir constituant. D'autre part, elle pourrait également permettre de légitimer le recours au pouvoir constituant. Cette notion permet également de rendre compte de l'intuition selon laquelle le droit à l'autodétermination autorise le recours à la violence. Antonio Negri discute précisément de ce rapport entre souveraineté, pouvoir constituant, démocratie et révolution. Selon lui, le pouvoir constituant, c'est la démocratie, dans la mesure où il est le pouvoir d'agencer l'ordre juridique en fonction de la volonté de ceux qui l'exercent. Ainsi, le pouvoir constituant est pour lui « moteur et expression cardinale de la révolution démocratique. » (Negri, 1997, p. 16) Kalyvas présente également la manière dont le pouvoir constituant peut être conçu comme essentiellement démocratique : « Constituent politics might be seen as the explicit, lucid self-institution of society, whereby the citizens are jointly called to be the authors of their constitutional identity and to decide the central rules and higher procedures that will regulate their political and social life. » (Kalyvas, 2005, p. 238) Nous reviendrons ultérieurement sur les autres critères nécessaires pour qualifier cette procédure de démocratique, mais l'on voit cependant qu'elle permet d'assurer le lien entre le pouvoir constitué et la source de la

légitimité. Le lien avec la souveraineté n'est pas fait chez Negri, du fait qu'il nie que le pouvoir constituant et la souveraineté soient une seule et même chose. (Negri, 1997, p. 31) Il conçoit la souveraineté comme étant limitée, tandis que le pouvoir constituant serait une procédure absolue. (Negri, 1997, p. 19) Cependant, il est de notre avis que ces deux notions peuvent être associées. Il importe de concevoir le pouvoir constituant comme la puissance instituant le droit et la souveraineté comme la légitimité (et nous verrons en quoi prochainement) de l'entité qui exerce ce pouvoir constituant. Le pouvoir constituant en soi n'implique pas que le droit soit institué par le peuple. Il pourrait très bien se faire que le pouvoir constituant soit exercé par un conquérant, par exemple. Si l'on veut que le pouvoir constituant soit lui-même légitime, il demande un critère extérieur, qui est, d'après nous, à situer dans la souveraineté. On peut ainsi comprendre en quoi les liens entre les deux sont fondamentaux.

Ce lien de légitimité entre pouvoir constituant et souveraineté est présent dans la littérature lorsqu'il est question de la légitimité de la révolution. Il est fréquent que la révolution ou l'insurrection soient considérées comme dépendantes de la notion de souveraineté. Selon la pensée de Robespierre, la souveraineté populaire est la seule source de la légalité de la Révolution (Labica, 1990, p. 74) comme nous l'avons mentionné. De même, Martin Breugh affirme que l'insurrection est l'« exercice sans médiation de la souveraineté politique », « l'ultime recours du peuple souverain » contre l'oppression et la tyrannie politique. (Breugh, 2007, p. 211) C'est également en fonction de la souveraineté, manifestée dans le droit à l'autodétermination, que les théoriciens du JAB discutent de droit de se révolter.

Du fait que la souveraineté offre des critères permettant d'identifier l'entité qui peut exercer le pouvoir constituant et du fait que la souveraineté permet de légitimer, partiellement, l'utilisation du pouvoir constituant, nous considérons qu'il s'agit d'une notion indispensable à l'identification de l'autorité légitime du JAB. Le pouvoir constituant permet de montrer qu'une entité qui n'est pas légale peut être l'autorité légitime, tandis que la souveraineté permet d'identifier cette autorité. Dans la prochaine section, nous allons définir la souveraineté et nous verrons en quoi elle peut légitimer le pouvoir constituant.

### 2.2.2. La définition de la souveraineté

Dans la présente section, nous présentons la notion de souveraineté sous trois aspects. En un premier temps, nous expliquons en quoi la notion de souveraineté peut être

au fondement de la légitimité politique, lorsqu'associée avec le pouvoir constituant. En une deuxième étape, nous offrons une définition de la souveraineté qui devrait permettre d'identifier l'entité souveraine. En dernière instance, nous affirmons que l'entité souveraine est invariablement le peuple.

### *2.2.2.1. Au Fondement de la légitimité politique*

Les définitions de la souveraineté sont multiples. Il importe donc d'être clair lorsqu'on affirme que la souveraineté est au fondement de la légitimité politique. Pour certains, la souveraineté est un concept anachronique dangereux. (Kalyvas, 2005, p. 223) Pour d'autres, il s'agit d'un concept théologique sécularisé (Schmitt, 1988b) et dont on peut se dispenser. Le danger de cette notion vient du fait que la souveraineté est historiquement associée au pouvoir de commander d'un chef militaire. Elle est conçue comme un pouvoir au-delà de la loi dans la mesure où elle fait la loi. En fonction de cette origine, la souveraineté est généralement associée au rapport de domination entre un commandant et un sujet. (Kalyvas, 2005, p. 225) La souveraineté semble profondément arbitraire et pousse plusieurs théoriciens à la rejeter comme notion acceptable de théorie politique.

Toutefois, cette acception n'est qu'une des versions que peut prendre la définition de la souveraineté.

An alternative definition, one that significantly differs from the paradigm of command and formed in the modern era, can be traced to the writings of George Lawson, John Locke, Thomas Paine, Emmanuel Sieyès, and Carl Schmitt, for whom sovereignty was understood not as the ultimate coercive power of command but instead as the power to found, to posit, to constitute, that is, as a constituting power. (Kalyvas, 2005, p. 225)

Suivant cette tradition, la souveraineté est associée au pouvoir constituant d'une manière essentielle. Toutefois, le pouvoir constituant pose problème de la même manière que la souveraineté à plusieurs auteurs en ce qui concerne son caractère arbitraire. Par exemple, Bruce Ackerman considère le pouvoir constituant comme étant beaucoup trop arbitraire du fait que cela fait reposer la loi sur la pure politique (ce que nous avons appelé le coup de force). (Kalyvas, 2005, p. note 19) Ackerman serait donc également opposé à concevoir la souveraineté suivant cette tradition comme étant au fondement de la légitimité politique. Toutefois, nous verrons qu'il est peu probable, si l'on associe ainsi souveraineté et pouvoir constituant que l'arbitraire puisse être légitimé. Ce qui est impliqué par le fait que la souveraineté est considérée comme étant au fondement de l'ordre politique est qu'un ordre

politique fondé sans égard à la souveraineté n'est pas légitime et non pas que tout ordre politique fondé sur la souveraineté est légitime. La souveraineté offre une condition nécessaire, mais pas suffisante de la légitimité politique, et d'affirmer ceci devrait être suffisant pour l'instant afin de repousser les peurs des théoriciens comme Ackerman. C'est donc en identifiant le souverain qu'on peut vérifier si le pouvoir constituant est correctement utilisé, c'est-à-dire si le souverain est à la source du droit. C'est uniquement en ce sens qu'on pourra déterminer l'autorité légitime.

#### 2.2.2.2 Une définition

Notre intention est de pouvoir identifier l'entité souveraine par la définition que nous en donnerons. Il faut cependant être conscient que cette définition doit pouvoir être fonctionnelle même dans le cas où le pouvoir constitué n'est pas. Il serait en effet impossible de recourir à la notion de souveraineté si elle ne devait s'appliquer qu'au pouvoir constitué. Il importe donc de trouver une définition qui tienne compte du caractère fondateur de la souveraineté. Nous avons recours à la pensée de Carl Schmitt afin d'obtenir une définition opérationnelle de la souveraineté. Nous espérons, par cette définition, être capables d'identifier le souverain et non pas seulement expliquer en quoi il consiste.

Suivant Schmitt, il est possible d'affirmer qu'« est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle. » (Schmitt, *Théologie Politique*, 1988b, p. 15) On a beaucoup glosé autour de cette définition courte de la souveraineté. D'une part, on ne s'entend pas sur ce que Schmitt veut dire par exception ni non plus sur ce qu'il entend par décision. Toutefois, sa définition demeure intéressante dans la mesure où elle pointe vers une entité, et l'on pourrait même affirmer qu'elle pointe ultimement vers une seule entité, et permet de l'identifier factuellement en tant que souveraine. Il convient toutefois de clarifier cette définition.

En premier lieu, qu'entend-on par *décider*? Selon Rosanvallon, quand Schmitt parle de décider, ce n'est pas tant le résultat qui importe, à savoir la décision, mais le simple acte de décider. L'action de décider est ici associée avec la « manifestation directe d'une existence dont la décision exprime la vérité. » (Rosanvallon, 2008, p. 200) Ainsi, la décision du souverain est en fait l'irruption dans l'ordre établi d'une entité dont la volonté s'impose. Le souverain est donc entre autres celui qui peut ordonner par ses décisions l'ordre juridique. La décision du souverain est ainsi un principe (ἀρχή) qui ordonne. (Kalyvas, 2005, p. 228)

Or, cette volonté ne s'impose pas directement à tout moment, mais uniquement lors d'une situation exceptionnelle. Ainsi, lorsqu'on affirme que le Parlement est souverain, par exemple, ce n'est pas automatiquement vrai en fonction de cette définition. Le Parlement peut être souverain dans la mesure où ses décisions font force de loi. Cependant, il faudrait que le Parlement puisse également décider de la situation exceptionnelle et de ce qui doit être fait lors de la situation exceptionnelle. Qu'est-ce donc que la situation exceptionnelle? Malgré les différentes définitions possibles, on peut affirmer qu'essentiellement, il s'agit d'un moment où la constitution, le pouvoir constitué, peut être suspendue. (Norris, 2007, p. 35) Le souverain est donc celui qui décide de la validité du pouvoir constitué, mais également de ce qui doit être à la place du pouvoir constitué qu'il suspend. Le Parlement possède une part de ce pouvoir, notamment lorsqu'on parle de loi des mesures de guerre. Toutefois, ses pouvoirs demeurent limités et il ne remplit que partiellement les critères de suspension totale de l'ordre constitué. Le véritable souverain est celui qui peut exercer le pouvoir constituant, mais qui, également, peut détruire le pouvoir constitué. Ainsi, si l'on cherche à identifier le souverain, il faut identifier l'entité ayant la capacité de décider de l'exception. Il est de notre avis que cette définition est satisfaite parfaitement par le peuple.

### *2.2.2.3. Identification du peuple*

En fonction de cette définition, il nous semble clair que seul le peuple peut ultimement satisfaire les critères de cette définition de la souveraineté. Comme nous l'avons mentionné, il est également possible de concevoir une entité du pouvoir constitué comme pouvant exercer le pouvoir souverain. Lorsque le Parlement décide de suspendre la constitution, il satisfait les critères mentionnés. Toutefois, cette satisfaction est conditionnelle au consentement de la population, car ultimement, c'est toujours la multitude qui décide de son obéissance à un commandement. Comme le fait remarquer Kalyvas, le peuple est l'unité politique fondamentale après laquelle on ne retrouve que les individus :

The various names used to designate it [le souverain constituant] – ‘the multitude,’ ‘the Community,’ ‘the People,’ ‘the Nation’ – suggest, in the last instance, the utter limit of any politics, a politics that survives the dissolution of governments, the disruption of legal systems, and the collapse of instituted powers. (Kalyvas, 2005, p. 227)

Ainsi, le souverain doit ultimement être associé au peuple dans la mesure où il décide de la validité du pouvoir constitué et qu'il décide de la validité du nouvel ordre qui émergera suite à la dissolution du pouvoir constitué, et cela de fait.

En associant le souverain avec le peuple, on s'assure également d'une légitimité démocratique. Nous reviendrons dans la section suivante sur les différentes conceptions de la légitimité démocratique. Cependant, il est exact d'affirmer qu'en associant le souverain au peuple et en l'associant au pouvoir constituant, on met de l'avant une approche centrée sur la liberté politique et l'autonomie collective. (Kalyvas, 2005, p. 238) Cette définition permet donc d'identifier le peuple comme entité souveraine, capable d'exercer le pouvoir constituant. Du fait que le peuple peut-être considéré comme une entité pouvant légitimement utiliser le pouvoir constituant, on peut sans crainte affirmer que le peuple peut satisfaire les critères pour être considéré comme une autorité légitime. Ainsi, comme le souverain peut de droit remettre en cause le pouvoir constitué, on comprend la manière dont l'insurrection peut être rendue légitime. Il restera à expliquer ce qui peut moralement l'autoriser. Ce sera le critère de juste cause. Cependant, nous n'avons pas encore discuté du rapport entre souveraineté et révolution démocratique. Quoiqu'il semble y avoir un lien intrinsèque entre souveraineté, pouvoir constituant et démocratie, il convient d'en rendre compte plus en profondeur.

### 2.2.3. La justification de la révolution démocratique par la souveraineté

La notion de souveraineté, même si nous la faisons reposer dans le peuple, n'est pas en soi garante de la valeur démocratique des actions qui seront prises. Il importe d'établir les critères de légitimité démocratique qui permettront d'identifier une révolution démocratique, c'est-à-dire les circonstances où la souveraineté sera exercée démocratiquement. Pour ce faire, il importe de discuter de ce qui est généralement entendu par légitimité démocratique. Une fois ce concept clarifié, nous mentionnerons quel critère nous semble être nécessaire. En dernière instance, nous expliquons en quoi l'acte fondateur démocratique est essentiellement violent justifiant ainsi le fait qu'il demande à être justifié dans le cadre du JAB, suivant notre argumentation du premier chapitre.

#### 2.2.3.1. *Trois approches de légitimité démocratique*

De la même manière que nous avons identifié trois approches de la légitimité politique, nous avons également identifié trois approches de la légitimité démocratique. On



peut classer ces trois approches en deux groupes distincts. Dans le premier groupe se classent la légitimité procédurale et la légitimité substantielle. Ce groupe porte sur la première dimension de la démocratie : « the adoption of ordinary laws and the administration of a state's bureaucratic apparatus. » (Colon-Rios, 2007, p. 2) On parle ici d'« adéquation à une norme ou à des valeurs » (Rosanvallon, 2008, p. 14) afin de rendre compte de la légitimité démocratique d'une action politique.<sup>8</sup> La deuxième dimension porte sur : « democracy at the level of the fundamental laws, with the relation of the people to their constitution. » (Colon-Rios, 2007, pp. 1-2) On peut déjà voir que ces trois approches présentes dans la littérature recourent essentiellement les trois approches plus générales de la légitimité politique. Elles ne font que prendre une teinte démocratique. Cette section permettra également de donner une définition minimale de ce qui peut être considéré comme un régime démocratique.

#### Première dimension

Le premier groupe se divise en deux approches. D'une manière générale, ces deux approches s'intéressent principalement à la gouvernance ou à la manière dont le régime est administré. Suivant l'approche, on mettra l'accent soit sur la procédure soit sur le contenu des décisions prises par ce régime. La première approche dite procéduraliste considère la procédure démocratique comme étant une condition nécessaire de la légitimité démocratique. Jeremy Waldron peut être vu comme un représentant de cette approche. La deuxième dite substantialiste considère le contenu des lois d'un régime comme pouvant garantir la légitimité démocratique; Ronald Dworkin en est le représentant. (Colon-Rios, 2007, p. 9)

#### Le procéduralisme

Minimalement, ce qui peut être affirmé, c'est que le procéduralisme considère un régime comme ayant une légitimité démocratique dès lors que les décisions prises par ce régime le sont en fonction d'une procédure démocratique. L'approche procéduraliste peut prendre plusieurs formes tout dépendant des critères que l'on inclut afin de déterminer si une procédure est démocratique ou non. Généralement, on a recours à la notion de majorité, à savoir : une décision doit être prise suivant la règle de la majorité sans égard à son contenu. Ainsi, peu importe la nature de la décision produite par la procédure, si la

---

<sup>8</sup> C'est également dans ce groupe que se classe l'approche de David Goodin qui parle d'*input legitimacy* et d'*output legitimacy* dans *Reflective Democracy*, 2003. (Rosanvallon, 2008, p. 20)

procédure elle-même satisfait les critères démocratiques établis, le régime possède une légitimité démocratique. (Colon-Rios, 2007, p. 7)

Kelsen considère également que la procédure, au sens où elle assure la participation populaire, est garante de l'ordre démocratique et même plus, qu'elle est essentielle à la définition de la démocratie : « Hence, participation in the government, and that means in the creation and application of the general and individual norms of the social order constituting the community, must be considered as the essential characteristic of democracy. » (Kelsen, 1955, p. 3)

L'accent mis sur la procédure pose cependant problème à certains auteurs, dont Dworkin, pour qui le simple fait d'avoir une procédure démocratique, si cela peut produire des résultats injustes, n'explique pas ce qu'il y a de moralement bon avec la démocratie. (Colon-Rios, 2007, p. 7) La réponse que peuvent offrir les théoriciens de l'approche procédurale, c'est que cette procédure requiert certains droits démocratiques et que si ceux-ci finissent par être retirés par cette même procédure, alors il n'y a déjà plus démocratie. Pour Kelsen en effet, la procédure démocratique nécessite les moyens de la rendre effective et ces moyens sont ceux que Dworkin cherche à identifier dans son approche substantialiste. (Kelsen, 1955, p. 4) Toutefois, il demeure que cette approche considère que c'est la procédure démocratique qui est garante de la légitimité démocratique.

#### Le substantialisme

L'approche substantialiste tend à ne pas considérer la procédure, mais bien le contenu des décisions d'un régime afin d'établir sa légitimité démocratique. Selon Dworkin, ce qui est essentiellement démocratique, c'est lorsqu'une décision considère les citoyens comme des partenaires égaux : « What democracy requires is that the people govern themselves by treating individuals as full partners in a collective enterprise. » (Colon-Rios, 2007, pp. 7-8) En ce sens, Dworkin rejette l'idée qu'une procédure qui pourrait produire une décision négligeant les intérêts d'un groupe puisse se voir attribuer le qualificatif démocratique. La procédure n'est pas essentielle à la définition de la démocratie, mais bien la manière de traiter les individus comme des partenaires.

Déjà en 1955, Kelsen s'opposait à la conception substantialiste. On pourrait associer la pensée de Dworkin avec l'approche que Kelsen désigne comme étant celle qui associe la démocratie avec le gouvernement dans l'intérêt du peuple. Kelsen affirme qu'il s'agit d'un déphasage de l'idée de démocratie; notamment utilisée par l'URSS pour affirmer que la

dictature du parti communiste est démocratique. (Kelsen, 1955, p. 5) Du fait que le gouvernement en faveur du peuple peut être une caractéristique à la fois des démocraties procédurales et des autocraties, Kelsen considère que ce ne saurait être un critère essentiel de la définition de la démocratie. (Kelsen, 1955, p. 2)

Il semble effectivement étrange d'affirmer que le gouvernement soviétique puisse être dit démocratique (sans nuance). Toutefois, il semble autant étrange d'affirmer qu'une mesure essentiellement discriminatoire puisse être dite démocratique du simple fait qu'elle soit produite par une procédure démocratique. Ces deux critères semblent incomplets. La deuxième dimension vient compléter ce qui peut manquer à ces deux approches.

### Deuxième dimension

La deuxième dimension de la légitimité démocratique vient compléter ce qui semble manquer aux deux approches précédentes. Elle peut être associée à la troisième approche de la légitimité politique; à savoir, le lien entre le gouvernement et la source de son autorité. Suivant Rosanvallon, on peut affirmer que cette approche considère l'essence de la démocratie comme étant le consentement du peuple au régime en place : « L'onction populaire des gouvernants est pour nous la principale caractéristique d'un régime démocratique » car « le peuple est la seule source légitime du pouvoir. » (Rosanvallon, 2008, p. 9)<sup>9</sup>. Nous pourrions nous satisfaire d'une présentation générale de ce qui est requis pour affirmer que ce lien est maintenu.

Les deux approches précédentes s'intéressaient principalement au gouvernement au jour le jour. L'approche présente s'intéresse davantage au rapport entretenu entre le peuple et son gouvernement ainsi qu'à la constitution du régime. On cherche en fait à déterminer s'il y a un consentement aux lois fondamentales du régime :

(1) Is this constitution the result of a democratic process?; and (2) Can this constitution be altered through democratic means? To ask about democracy at the level of the fundamental laws, then, is to ask about two different moments in the life of a constitutional regime: constitution-making and (the possibility of) fundamental constitutional change. (Colon-Rios, 2007, p. 12)

Joel Colon-Rios offre un exemple intéressant afin de faire comprendre de quelle manière ce deuxième niveau de la légitimité démocratique est essentiel et le passage mérite d'être cité en entier :

<sup>9</sup> Dans son livre *La légitimité démocratique*, Rosanvallon présente en fait trois critères qui permettent de juger du lien entre le gouvernement et le peuple : impartialité, réflexivité et proximité.

If someone asks: Is a dictatorial regime adopted by a popular majority after a process of deliberation between equals more democratic than a constitutional order that includes the rights and institutions that allow democracy to exist (e.g. freedom of association, freedom of expression, etc.) but that was imposed on the citizenry? The answer to that question is that it depends on what aspect of the category 'democratic' the person who asks the question wishes to stress. For both examples suffer from an important democratic deficit: the former has a problem of democratic governance; the latter a problem of democracy at the level of the fundamental laws (Colon-Rios, 2007, p. 15)

L'exemple vient bien montrer qu'on ne peut pas considérer seulement la procédure ou seulement la substance d'une décision comme permettant de satisfaire entièrement la légitimité démocratique. Il importe également que le peuple soit en accord avec le régime en place. C'est l'essence même de l'idée de souveraineté populaire. Toutefois, cette deuxième dimension ne saurait être considérée comme suffisante pour affirmer qu'une démocratie est en place. De même, dépendamment du type de légitimité démocratique que l'on pourra attribuer aux régimes (soit une seule, soit une combinaison), les recommandations du JAB ne sauraient être les mêmes. Nous y reviendrons plus tard.

#### *2.2.3.2. Le troisième critère est nécessaire*

Le troisième critère nous semble être nécessaire, mais non pas suffisant afin d'établir la légitimité démocratique d'un régime. D'une part, un régime établi sans égard au consentement des gens qu'il gouverne ne concorde pas avec l'essence de ce que l'on considère comme étant démocratique. La définition de ce qu'est une démocratie est sujette à un désaccord profond dans la littérature. (O'kane, 2004, pp. 22-23) Toutefois, certains éléments essentiels peuvent être identifiés. Pour Rosemare O'Kane, le contrôle populaire et l'égalité politique recourent ces éléments communément partagés par les définitions de la démocratie. (O'kane, 2004, p. 27) Nous reviendrons sur l'égalité politique dans le prochain chapitre. Pour l'instant, nous nous intéresserons au contrôle populaire, ou encore, le lien entre le peuple et le gouvernement, dans la mesure où nous nous intéressons à la notion de souveraineté.

D'une part, expliquons en quoi il s'agit d'un critère nécessaire. La démocratie est principalement conçue comme l'identification du souverain avec le peuple. (Ross, 2004, p. 5) Il importe donc que le souverain puisse consentir avec l'ordre en place. Ainsi, Schmitt conçoit la démocratie comme étant le fait que les décisions prises par le régime ne sont

valides que pour ceux qui eux-mêmes décident (Schmitt, 1988a, p. 25), et on peut comprendre par là soit par eux-mêmes soit par l'entremise de leurs représentants. Également, le pouvoir constituant est considéré démocratique dans la mesure où tous ceux qui seront sujets au pouvoir constitué participent à son instauration : « This constituent power demands that *those who are subject to a constitutional order co-institute it.* » (Kalyvas, 2005, p. 238) On peut comprendre l'idée de contrôle populaire exprimée par O'Kane comme recoupant l'ensemble de ces préoccupations. Ainsi, le fait que le régime concorde avec la volonté du peuple souverain est nécessaire afin d'affirmer que ce régime est démocratique.

D'autre part, ce critère ne saurait être suffisant. On peut concevoir facilement un ensemble de régimes auquel une population peut consentir sans que cela soit nécessairement une démocratie. Ainsi, le fait de consentir à un régime monarchique n'est pas suffisant pour affirmer que ce régime soit démocratique, tout comme il n'est pas suffisant d'affirmer que le prolétariat consent au régime de l'URSS pour affirmer qu'il s'agit d'une démocratie. Il manque des éléments. Nous les verrons au prochain chapitre.

Essentiellement donc, le régime pour être dit légitimement démocratique doit minimalement satisfaire le critère du lien entre le peuple et les lois fondamentales. Il faut qu'il y ait un accord sur ces lois, mais également la possibilité de modifier ces lois fondamentales. Ce critère peut donc être résumé ainsi : il est nécessaire que le peuple soit souverain et qu'il exerce le pouvoir constituant. On comprend dès lors pourquoi la souveraineté peut rendre le pouvoir constituant légitime.

### 2.2.3.3. *L'essence de la démocratie est violente*

Du fait que nous venons d'établir qu'il y a nécessairement un rapport entre la souveraineté populaire et la définition de la démocratie, il convient de prendre conscience d'une des implications de ce lien essentiel. La démocratie doit être essentiellement violente dans la mesure où la notion de souveraineté l'est et dans la mesure où cette dernière entre nécessairement dans la définition de la première. Nous avons discuté précédemment du rapport entre la violence et la loi, à savoir que « La fondation de droit est une fondation de pouvoir et, dans cette mesure, un acte de manifestation immédiate de la violence. » (Benjamin, 2000, p. 236) L'exercice de la souveraineté démocratique en tant que pouvoir constituant est précisément un acte de fondation de droit et en ce sens doit nécessairement être violent.

D'une part, l'exercice de la souveraineté est une violence effective au sens où il s'agit d'une volonté s'imposant et modelant le monde. « Yet all enforcement of law is a manifestation of the need for law to *inscribe* itself on the political body. The violence of democracy is also that originary violence without which specific instances of democracy could not have been inaugurated. » (Ross, 2004, p. 8) Au sens où la loi démocratique, comme tout ordre juridique, trouve sa propre légitimité après coup, il est donc nécessaire qu'elle s'instaure par la violence, soit d'une manière effective, c'est-à-dire à l'encontre d'opposants directs, en voulant instaurer ce qui n'est pas encore, c'est-à-dire le peuple. (Ross, 2004, p. 7) Cette violence doit également être potentielle au sens où même si l'on suppose qu'il soit possible d'exercer la souveraineté d'une manière non violente, il demeure que l'instauration de l'ordre juridique démocratique demande une violence potentielle afin de prévenir l'effondrement du régime face à ceux qui pourraient éventuellement s'y opposer : « When democracies tolerate these intolerants they contradict and weaken their own spirit of civility, which is why in certain contexts – uncivil war, for instance – violence may be required to put an end to violence. » (Keane, 2004, p. 134) Cette lutte pour la démocratie est historiquement observable. O'Kane fait remarquer que la démocratie, pour s'instaurer, doit lutter à la fois contre des conceptions antidémocratiques, mais également contre des institutions démocratiques qui ne sont pas modernes. (O'kane, 2004, p. 230) C'est donc par nécessité que la démocratie doit être violente, mais également en fonction de sa nature fondée sur l'exercice de la souveraineté.

On pourrait objecter qu'il serait possible de fonder la démocratie d'une manière non violente en ayant recours à la rationalité des agents et en les convainquant de la valeur de ce régime. Nonobstant le fait qu'il faudrait toujours pouvoir exercer la violence à l'encontre des adversaires de la démocratie, par exemple les agents irrationnels, on peut affirmer qu'il s'agit là d'une conception qui fait abstraction de la nature violente de tout contrat juridique. Que la démocratie soit établie par une imposition de la part d'un groupe associé au peuple souverain ou qu'elle le soit par un accord rationnel entre égaux sous forme de contrat social, la violence est également présente :

Il est nécessaire avant tout d'établir qu'une élimination des conflits entièrement dénuée de violence ne peut jamais déboucher sur un contrat de caractère juridique. Car ce dernier, si pacifiquement qu'il ait pu être conclu, conduit en dernière analyse à une violence possible. Il donne, en effet, à chaque contractant le droit de recourir de manière ou d'autre à la

violence contre l'autre contractant dans le cas où il ne respecterait pas le contrat. (Benjamin, 2000, p. 225)

C'est donc en fonction de sa nature, essentiellement liée à la souveraineté, que la démocratie est essentiellement liée à la violence. En tant qu'ordre juridique, sa fondation ne peut être séparée d'une forme de violence soit effective soit potentielle. L'évaluation morale de sa fondation implique donc une évaluation morale du recours à la violence. Comme nous l'avons montré, le JAB est donc approprié pour traiter de la question. Ainsi, en fonction de ce que nous avons montré, le peuple, de par sa capacité à décider de l'application de la loi peut être dit souverain, il est donc celui qui peut légitimement recourir au pouvoir constituant. Du fait qu'il peut être associé avec le fondement de la légitimité politique, et de la légitimité démocratique, on peut affirmer qu'un groupe révolutionnaire qui pourrait être associé avec le peuple pourrait être une autorité légitime pour le JAB.

### **2.3. Les limites de la notion de souveraineté**

Le recours à la notion de souveraineté est utile pour plusieurs raisons. Elle permet d'identifier l'autorité légitime du JAB. Elle permet également de comprendre la justification de la légitimité du droit à l'insurrection. Toutefois, cette notion pose plusieurs problèmes. Nous avons mentionné les réticences de plusieurs auteurs à recourir à la notion soit de pouvoir constituant soit de souveraineté du fait que ces deux notions semblent beaucoup trop arbitraires.

Même si la notion de souveraineté était apte à justifier la révolution démocratique, nous verrons en présentant les problèmes qu'elle soulève, qu'elle ne saurait être moralement suffisante. Ainsi, nous mentionnons en premier lieu le problème de l'expression de la volonté populaire. En un deuxième temps, nous discutons du problème substantiel que pose la souveraineté.

#### **2.3.1. L'expression de la volonté populaire**

Un des problèmes majeurs avec la notion de souveraineté est l'expression de la volonté populaire. Dans le cadre d'un parlement, il existe une procédure permettant d'obtenir un résultat que tous acceptent comme étant la volonté souveraine exprimée. Dans le cadre d'une révolution, cette procédure est abolie et le pouvoir retourne directement au peuple souverain exerçant le pouvoir constituant. Le problème réside ici dans le fait qu'on

peut difficilement saisir la manière dont cette volonté populaire peut s'exprimer clairement. Il importe donc de présenter deux types de manière dont cela peut se faire : la « représentation délégation » et la « représentation figuration » ou incarnation. (Rosanvallon, 2008, p. 140) Il est de notre avis que l'autorité légitime du JAB dans le cadre d'une révolution doit être conçue en tant qu'incarnation. Toutefois, il demeure un problème lorsque le groupe s'identifiant avec le peuple est multiple ou lorsqu'il n'y a pas d'unité dans la masse populaire.

### 2.3.1.1 *La représentation*

Le fonctionnement régulier des démocraties contemporaines, spécialement celles reposant sur une légitimité procédurale, associe les décisions issues de cette procédure avec la souveraineté du peuple. Il s'agit ainsi d'une manière de légitimer les décisions du parlement. (Kelsen, 2004, p. 37) Une des raisons avancées pour justifier la théorie de la représentation est que la souveraineté en fonction, pour ainsi dire, d'une division scientifique du travail s'exprimerait bien mieux par des représentants; c'est une telle conception que l'on retrouve chez Sièyes : « C'est pour l'utilité commune [...] que les citoyens nomment des représentants bien plus capables qu'eux-mêmes de connaître l'intérêt général, et d'interpréter à cet égard leur propre volonté ». (Sièyes, *Dire sur la question du veto royal*, Paris, 7 sept 1789 (Rosanvallon, 2008, p. 94)) Une autre des raisons justifiant la représentation est tout simplement l'impossibilité pratique d'une démocratie directe.

La théorie de la représentation mandat, telle qu'exprimée ici se fonde sur plusieurs présupposés :

La démocratie électorale-représentative repose sur l'axiome selon lequel la volonté générale s'exprime directement et complètement dans le processus électoral. [...] Les éléments structurants de cette vision de la démocratie se lient à trois présupposés : l'identification du choix électoral à l'expression de la volonté générale ; l'assimilation des électeurs au peuple ; l'inscription durable de l'activité politique et parlementaire dans la continuité du moment électoral. (Rosanvallon, 2008, p. 195)

Or, comme l'affirme Diderot, il est évident « que les constituants peuvent en tout temps démentir, désavouer et révoquer les représentants qui les trahissent. » (Turchetti, 2001, p. 635) Le soulèvement est en fait la révocation du mandat et la simple intrusion du souverain dans l'ordre régulier est une présence qui abolit le mandat. (Rosanvallon, 2008, p. 312)



L'idée de représentation ne saurait être fonctionnelle dans le cadre d'une révolution : on est donc face à un problème d'expression de la volonté du souverain.

### 2.3.1.2. *L'acclamation et l'incarnation*

Dans le cas d'une révolution, l'ordre constitué est dissous. Il n'y a donc pas de procédure préétablie par laquelle identifier la volonté populaire. Les questions complexes ne sauraient être traitées en l'absence de procédure. Toutefois, la révolution vise principalement un objectif simple : l'instauration d'un régime. Ce n'est que par après que la situation se complexifie, dans la détermination des modalités du nouveau régime, mais on peut raisonnablement considérer une certaine constitutionnalisation du pouvoir à ce moment : soit par une assemblée nationale constituante ou autre. On est dès lors déjà plus dans l'expression directe de la volonté populaire. Notre intérêt porte sur l'expression de la volonté populaire dans le cadre de la dissolution du pouvoir constitué, en ce moment où il n'y radicalement plus de représentation, le soulèvement rendant « immédiatement visible et sensible la figure du peuple. » (Rosanvallon, 2008, p. 200)

La manière de considérer l'expression de la volonté populaire à ce moment ne saurait prendre d'autres formes que celle de l'acclamation. Rosanvallon associe cette forme de consentement à l'élection d'un évêque. Celui-ci est élu par l'assemblée qui ne peut pas réellement refuser son élection. « La foule rassemblée s'exprime par acclamation, en disant par exemple *Fiat, fiat, dignum et justum est*. Le but est surtout de manifester la parfaite entente qui règne dans la communauté. » (Rosanvallon, 2008, p. 38) Le même pourrait être affirmé à propos de la révolution. Lors du soulèvement, la volonté générale est non médiatisée, elle s'exprime directement hors de toute procédure. Ainsi, on ne cherche pas à identifier la volonté populaire, on vise à l'exprimer, la révolution étant l'expression directe d'une volonté. Ainsi, c'est par acclamation que le peuple renverse l'ordre précédent avant d'en actualiser un autre. L'acclamation permet également de considérer les actions d'un groupe comme étant approuvé du peuple, on pourrait alors parler d'incarnation ou de figuration.

### 2.3.1.3. *Deux peuples?*

Le problème de l'expression de la volonté populaire est encore plus aigu lorsqu'on se retrouve dans une situation où le peuple n'est pas uni. Si deux courants divergents existent au sein du mouvement révolutionnaire, il est impossible uniquement en vertu de la

souveraineté, de déterminer quel groupe est légitime. Il importe donc d'identifier un principe ou un critère supplémentaire qui permettra d'identifier lequel des groupes peut être dit incarner la volonté populaire. Le problème de l'expression de la volonté populaire n'est toutefois pas le plus pressant. Un des problèmes majeurs avec la souveraineté est qu'elle est souvent associée avec l'arbitraire.

### 2.3.2 Un problème substantiel

Lors de notre discussion du traitement habituel de la question du droit d'insurrection dans le cadre des théories de la guerre juste, nous avons noté que McMahan arrivait à la conclusion que de faire reposer le droit d'insurrection sur le droit à l'autodétermination (ou encore la souveraineté) pouvait mener à la justification de toutes les formes de régime. Le critère de légitimité démocratique qui fait le lien entre le souverain et le gouvernement n'est pas plus substantiel. On ne s'intéresse pas au contenu des décisions ou à la forme du régime, mais uniquement au processus de production du régime : c'est en ce sens qu'il s'agit d'un critère de légitimité. Toutefois, nous verrons que ce manque de substance peut poser problème et que la souveraineté est insuffisante pour autoriser une révolution. Nous verrons d'abord le problème de la servitude volontaire pour ensuite mentionner le problème du nazisme.

#### 2.3.2.1. *La servitude volontaire et l'idéologie*

Déjà chez Étienne de la Boétie, la volonté du peuple est présentée comme pouvant mener à des systèmes politiques qui nous semblent inacceptables. Quoiqu'il ne soit pas question directement de souveraineté au sens où nous l'entendons, le lien entre ce que de la Boétie affirme et les dérives de la souveraineté est clair. « La Boétie isole le véritable support de la tyrannie, en le situant [...] dans l'acceptation passive, voire coupable, de ceux qui s'y soumettent. » (Turchetti, 2001, pp. 447-448) En se soumettant volontairement, le peuple consent à l'ordre en place. Selon Claude Lefort, l'établissement de la servitude volontaire est le début de la tyrannie. (Breugh, 2007, pp. 82-83) Or, le consentement du peuple est précisément ce que nous entendons par le troisième critère de la légitimité démocratique. Il semble « contradictoire que la nation veuille s'opprimer elle-même » (Labica, 1990, p. 37) et il semble encore plus étrange d'admettre qu'il soit légitime d'établir un gouvernement totalement non démocratique quant à la forme et à la liberté des sujets et de lui conférer une légitimité démocratique.

Le problème de la servitude volontaire est plus généralement celui de la forme du gouvernement. En ne faisant reposer la légitimité du pouvoir que sur la souveraineté, on peut admettre toute forme de gouvernement comme étant démocratique, que ce soit une monarchie ou une dictature. Comme l'affirme Kelsen, il y a une manière de concevoir les choses qui rendent l'URSS ou le fascisme démocratique, dans la mesure où effectivement une portion importante de la population consent à l'ordre en place. (Kelsen, 2004, pp. 43-47) Or, que ce soit en fonction de la forme du gouvernement ou en fonction de ses actions, il semble clair que la République Populaire de Chine ne saurait être dite démocratique au sens où le Royaume-Uni peut l'être et cela même si dans les cas la population peut consentir à l'ordre en place.<sup>10</sup>

Si on doit admettre que la souveraineté rende légitime la servitude volontaire ou toute forme de gouvernement, il est clair qu'il manque un critère pour s'assurer de la légitimité démocratique de la volonté du peuple souverain. La non-substantialité de la souveraineté pose également un plus grave problème et cela au-delà de l'oppression de toute la nation ou de la forme des institutions.

#### 2.3.2.2. *Le nazisme*

Le nazisme est un exemple historique où le consentement populaire a abouti à des résultats extrêmement non démocratiques que ce soit en fonction de la substance des décisions prises ou de la forme des institutions. Au-delà de la servitude volontaire, au sens où le pouvoir nie le droit de s'exprimer, le nazisme détruit le pluralisme social (O'kane, 2004, p. 134), il détruit également ceux qui s'y opposent. (O'kane, 2004, p. 170) Le nazisme c'est également l'exclusion d'une part de la population de l'ordre des êtres humains. C'est une radicalisation de l'affirmation de Schmitt à propos de l'égalité démocratique : « Every actual democracy rests on the principle that not only are equals equal but unequals will not be treated equally. Democracy requires, therefore, first homogeneity and second – if the need arises – elimination or eradication of heterogeneity. » (Schmitt, 1988a, p. 9) Pour Schmitt, l'égalité entre les individus est en fait une idée libérale et non pas démocratique. (Schmitt, 1988a, p. 13) Or, il est évident que même si le nazisme peut être dit satisfaisant d'une certaine manière le critère du rapport entre l'État et la

---

<sup>10</sup> Un détour par la notion d'idéologie comme fausse croyance pourrait être pertinent ici, mais cela n'apporterait que très peu à notre propos. Mentionnons simplement la possibilité d'approfondir la recherche par cette notion.

souveraineté, il ne saurait être dit démocratique et un critère qui autoriserait un tel régime serait loin de toute préoccupation morale.

Le problème ici est celui du *might is right*. Si effectivement le seul critère qui importe est celui de la souveraineté, alors la simple force, la capacité de détruire l'ordre en place, serait suffisante pour légitimer toute révolution. Or, un terroriste avec une bombe atomique ne saurait être dit souverain, du point de vue de la moralité, et cela même s'il peut détruire l'ordre en place. Il importe donc de trouver un critère substantiel permettant à la fois de rejeter la servitude volontaire, le nazisme et les cas de terroristes surarmés.

### 2.3.2.3. Piste de solution

L'idée centrale est que la démocratie implique davantage. Pour qu'un acte fondateur démocratique puisse être dit légitime, il doit satisfaire d'autres critères que les simples critères de force. On verra dans la citation suivante qu'un élément central semble être celui de l'inclusion :

Not any act can claim to be constituent and not any actor can claim to be a founder, even if the actor and the act have been successful, that is, effective in creating a new constitutional document. Should a person or group appropriate the power to constitute a legal order at the exclusion of all those who will be its addressees, the ensuing constitutional document should be regarded as invalid, unauthorized, the result of an arbitrary act of usurpation that violates the normative prescription of the constituent act. [...] It would not be a constituting act at all but rather an act of imposition, whereby a part illegitimately and with no authorization decides for the whole. [...] The mere fact that somebody has prevailed in establishing a text claiming it to be the higher positive law is no reason to regard it as valid democratic law, as a law binding the individuals at whom it is directed. If the collective and inclusive meaning of the constituent act is not observed and preformed in accordance to its semantic meaning, valid legal norms do not come into existence, and the laws created in this way are void. They are simply an expression of might disguised as right. (Kalyvas, 2005, p. 239)

Cet aspect semble régler le problème du nazisme, mais non pas celui de la servitude volontaire. Il sera primordial d'approfondir la question. Mais il semble que l'inclusion offre une piste de solution importante.

Dans le présent chapitre, nous avons montré que le critère d'autorité légitime peut être satisfait par un groupe révolutionnaire. Pour ce faire, nous avons montré que le principe qui justifie l'identification d'une autorité légitime permet également d'identifier un

groupe révolutionnaire. Nous avons discuté de la notion de pouvoir constituant et avons montré que cette notion demande de se référer au concept de souveraineté. Nous avons également montré que le concept de souveraineté est parfaitement attribuable au peuple et qu'il peut donc être l'autorité légitime du JAB. Par après, nous avons discuté de la légitimité démocratique et de son rapport étroit avec la souveraineté. Nous avons finalement montré les limites de la notion de souveraineté et les problèmes qu'elle pose. Ceci permet d'entrevoir le rôle que pourra jouer la juste cause dans la limitation de la souveraineté.

### CHAPITRE 3

#### LA JUSTE CAUSE

Nous avons jusqu'à présent démontré qu'un groupe révolutionnaire pouvait satisfaire le critère d'autorité légitime. Certains problèmes demeurent toutefois, notamment en ce qui concerne l'identification de ce groupe avec l'autorité légitime et les raisons qui justifient ses actions. Nous avons montré que le fondement de l'autorité légitime pouvait être compris d'une manière non substantielle. Il convient maintenant d'identifier un critère substantiel minimal qui permettra d'identifier les cas où l'exercice de la souveraineté pour instaurer un nouveau régime nous semble moral et démocratique.

Pour ce faire, nous devons déterminer en quoi l'instauration d'une démocratie peut être une juste cause selon le JAB. L'identification de la juste cause et sa justification devraient permettre de discriminer entre les cas que nous avons préalablement identifiés comme problématiques et ceux qui nous semblent moralement acceptables. Ainsi, nous définissons la juste cause de la révolution démocratique comme étant l'accroissement de l'égalité politique. Ceci se justifie notamment du fait que, comme le fait remarquer O'Kane (2004, pp. , 27), l'égalité politique est présente dans presque toutes les multiples définitions de la démocratie. Une fois cette juste cause justifiée, il est possible de montrer comment les principes que nous avons identifiés permettent de justifier la révolution démocratique. Il importe de saisir que cette juste cause ne justifie pas entièrement la supériorité du régime démocratique. Cette juste cause permet de comprendre ce qui rend légitime l'utilisation de la violence pour l'instauration d'une démocratie et ceci en fonction du contexte. La nuance est importante dans la mesure où le travail théorique à faire pour justifier la supériorité du régime démocratique d'une manière absolue est plus important. Il serait possible de lier les deux approches — violence et supériorité du régime démocratique — si on adoptait une approche totalement conséquentialiste, mais dans la mesure où notre méthodologie ne l'est que partiellement, il suffit d'identifier un tort pouvant rendre celui qui commet ce tort sujet à subir la violence pour établir la juste cause.

Pour mener à bien ce chapitre, nous devons d'abord présenter la nature de la révolution démocratique. Notre discussion traite principalement de ce que nous nommons, suivant Martin Breugh, le principe plébéen. Il s'agit d'une manière de qualifier l'irruption du peuple lorsqu'elle vise son inclusion dans l'ordre politique. Ceci nous mène à discuter du type d'égalité qui est mise de l'avant par le principe plébéen. La deuxième section vise

principalement à justifier le fait que la négation de l'égalité politique puisse fournir une juste cause pour l'utilisation de la violence révolutionnaire. Pour ce faire, nous devons montrer en quoi cette négation peut causer un tort. Nous utiliserons ainsi la notion de violence objective. Il importe également de montrer que le principe plébéen peut être correctement associé avec l'autorité légitime. De plus, la détermination de s'il s'agit ou non d'une juste cause demande également de considérer les caractéristiques du régime précédent. En un dernier temps, nous expliquons comment notre démarche permet de juger d'un cas. Nous spécifions d'une part l'importance du critère de dernier recours. D'autre part, nous expliquons en quoi une démocratie non libérale peut être légitime avant de mentionner les cas où une révolution en démocratie peut être possible.

### **3.1. Nature de la révolution démocratique**

Dans la présente section, il est question de la nature de la révolution démocratique. Nous nous basons principalement sur les textes de Jacques Rancière et de Martin Breugh afin d'expliquer en quoi consiste le soulèvement démocratique. Dans un premier temps, nous présentons le principe plébéen. Nous expliquons en quoi l'élément fondamental de la révolution démocratique est l'accroissement de l'égalité politique. Ceci demande, par la suite, de clarifier deux choses. D'une part, l'extension du démos est abordée sous l'aspect de l'isonomie, ou l'égalité de protection de la loi et ceci se veut être une condition nécessaire de la juste cause. D'autre part, nous présentons ensuite en quoi l'égalité politique, sous l'aspect de l'isegoria, est celle qui est essentielle à la démarche démocratique.

#### **3.1.1. Le principe plébéen**

La nature de la révolution démocratique nous semble bien contenue dans la pensée de Jacques Rancière. Dans son livre *La Méésentente*, il présente l'ordre politique comme étant principalement fondé sur un conflit. Or, ce conflit est à notre avis fondamentalement démocratique et c'est une interprétation que partage Breugh. Nous verrons également que Claude Lefort partage certaines de ces intuitions. En un premier temps, nous expliquons en quoi la révolution démocratique est l'irruption des exclus et la manière dont ceci structure la nature de la révolution démocratique. Nous montrons également, en faisant référence à Sieyès et Robespierre, que ce principe plébéen s'applique aux cas historiques; appuyant du fait même l'analyse que nous faisons. En dernière instance, nous expliquons en quoi ce principe plébéen vise l'accroissement de l'égalité politique.

### 3.1.1.1. L'irruption des exclus

Outre l'utilisation de la violence, la révolution démocratique se caractérise également en fonction d'une nature particulière. Honderich mentionnait plusieurs manières dont la violence peut être démocratique. Nous allons ici présenter celle qui nous semble essentielle à une revendication visant à établir une démocratie : l'accroissement de l'égalité politique.

#### Les sans-parts

Nous avons mentionné plus tôt que la fondation d'un ordre juridique est toujours illégale dans la mesure où si une procédure devait préalablement exister, ce ne serait plus une fondation, mais une modification de l'ordre juridique. De la même manière, le peuple ne saurait préexister la fondation de la démocratie, et ceci au sens d'acteur politique actif. Si le peuple devait déjà être un acteur politique à part entière, on ne pourrait pas parler de révolution démocratique. C'est en ce sens que Ross affirme : « the declaration [“we the people” *are*] gives “a people” that it does not have ». (Ross, 2004, p. 7)

C'est ainsi que Rancière considère que le démos peut être conçu comme étant composé des sans-parts d'une société. Ils sont inclus dans la société sans toutefois faire activement partie de l'ordre politique. « Le peuple, ce n'est rien d'autre que la masse indifférenciée de ceux qui n'ont aucun titre positif – ni richesse, ni vertu – mais qui pourtant se voient reconnaître la même liberté que ceux qui les possèdent. » (Rancière, 1995, p. 27) Le peuple est donc l'ensemble des membres d'une société qui ne se voient reconnaître aucun statut politique ou économique particulier.

Breugh pour sa part, affirme que la plèbe, que l'on peut associer avec le démos de Rancière, est *hétérogène* dans la mesure où elle regroupe tous ceux qui ne se classent pas dans l'ordre précédent, elle est *extérieure* au sens où elle ne prend pas activement part à l'ordre politique précédent et elle *émerge du non-être*, au sens où comme l'affirme Ross, par sa présence elle affirme son existence comme acteur politique, existence qui ne lui est pas préalablement reconnue. (Breugh, 2007, p. 30) La révolution démocratique, c'est l'émergence de ce groupe sur la scène politique, son désir de prendre part à l'ordre politique. Nous verrons plus précisément en quoi cela consiste, mais pour l'instant, il suffit de saisir que la révolution démocratique implique l'existence d'un groupe de sans-parts. On peut associer, en fonction des époques, les sans-parts à différents groupes : que ce soit la plèbe romaine, les sans-culottes ou les femmes.



Ainsi, la révolution démocratique ne peut être amorcée que par ceux qui n'ont pas déjà part au régime. Il n'est pas à nier que ce qui justifie la violence pourrait également justifier une réforme entreprise par des gens déjà au sein du régime. Or, on ne parlerait plus dès lors de révolution. Notre questionnement porte précisément sur une tradition révolutionnaire et communaliste, c'est-à-dire qui « repose sur l'action directe des sujets agissants », une révolution par le bas pour ainsi dire. (Breugh, 2007, p. 20) La révolution par le haut n'est pas la création violente d'un nouveau régime, mais sa modification. L'action révolutionnaire démocratique demande l'émergence des sans-parts qui affirment leur existence en tant qu'entité politique.

#### La part des sans-parts : égalité politique

La structure d'émergence du peuple (démos ou plèbe, nous les utilisons indifféremment) est intéressante dans la mesure où elle permet de comprendre ce qui motive l'action révolutionnaire démocratique. Si cette motivation peut être établie comme étant une juste cause, alors nous aurons montré que la révolution démocratique peut être juste. Suivant Rancière, les sans-parts sont ceux qui n'ont rien en propre, mais qui partagent quoi qu'il en soit la même liberté que tous. Le moment révolutionnaire se produit lorsque les sans-parts font de cette liberté leur part propre. « Les gens du peuple en effet sont simplement libres *comme* les autres. Or c'est de cette simple identité avec ceux qui par ailleurs leur sont en tout supérieurs qu'ils font un titre spécifique. Le *démos* s'attribue comme part propre l'égalité qui appartient à tous les citoyens. » (Rancière, 1995, p. 27) Il y a donc une appropriation par les sans-parts de la notion d'égalité. Dès lors que les sans-parts se considèrent comme égaux, l'ordre précédent ne saurait se maintenir inchangé. Il y a instauration d'un conflit : « La politique existe lorsque l'ordre naturel de la domination est interrompu par l'institution d'une part des sans-parts. » (Rancière, 1995, p. 34)

La motivation derrière l'émergence du démos est donc comparable avec une revendication pour l'égalité politique : « la pratique politique plébéienne s'institue dans le refus de la domination et dans la tentative de mettre en place un pouvoir autre, ce dernier advenant grâce à l'action concertée. » (Breugh, 2007, p. 28) L'affirmation de sa propre existence par le démos « inscrit la vérification de l'égalité dans l'institution d'un litige, d'une communauté n'existant que par la division. » (Rancière, 1995, p. 55) En effet, les sans-parts en s'appropriant l'égalité confrontent l'ordre en place qui lui refusait préalablement une place. En s'instituant en tant que démos, les sans-parts affirment leur

égalité politique et leur droit de prendre part à l'ordre en place. Or, cette institution est également l'institution d'un conflit : on ne parle pas ici nécessairement d'un conflit violent. La révolution démocratique violente est en fait cette logique d'affirmation menée à son terme. Il pourrait très bien se faire que l'affirmation de l'existence du démos se fasse d'une manière pacifique. Or, si on justifie son affirmation violente, on justifie également les cas moins litigieux. Il demeure toutefois que la fondation de la démocratie est conflictuelle.

#### Le conflit démocratique

L'instauration de la démocratie est également l'instauration d'un conflit ayant un objectif particulier. Le démos en s'instituant, est la « manifestation qui confronte la logique de l'égalité avec celle de l'ordre policier ». (Rancière, 1995, p. 142) Par ordre policier, Rancière entend ce que nous avons nommé plus tôt le pouvoir constitué. Le démos proclame être égal, il proclame cette égalité au sein d'un ordre constitué qui ne lui reconnaît pas cette égalité. Or, l'ordre précédent peut reconnaître cette égalité à ceux qui ont déjà part à l'ordre constitué. C'est en ce sens que Rancière parle de confrontation : l'affirmation de l'égalité du démos est la démonstration de conséquences non réalisées de l'égalité politique.

Il y a de la politique quand la contingence égalitaire interrompt comme « liberté » du peuple l'ordre naturel des dominations, quand cette interruption produit un dispositif spécifique : une division de la société en parties qui ne sont pas de « vraies » parties ; l'institution d'une partie qui s'égalise au tout au nom d'une « propriété » qui ne lui est point propre, et d'un « commun » qui est la communauté d'un litige. » (Rancière, 1995, pp. 38-39)

Ainsi, le conflit devient inhérent à l'ordre démocratique, dans la mesure où l'égalité est toujours une prétention du démos. Ce conflit ayant pour but l'*accroissement* de l'égalité politique : « L'expérience plébéienne est celle d'une affirmation du désir de liberté qui a pour conséquence d'engendrer la conflictualité nécessaire à l'élargissement de la liberté politique ». (Breugh, 2007, p. 13)

Cette division, ou ce conflit, est également centrale à la pensée de Claude Lefort. Il considère que « la démocratie vit du conflit et de l'interrogation infinie portant sur la Loi ». (Breugh, 2007, p. 63) Or, cette interrogation sur la « la possibilité de *dire* la Loi » (Breugh, 2007, p. 67) est intrinsèquement liée à la conflictualité propre à la démocratie : à savoir l'affirmation de l'égalité politique, affirmation qui confronte le pouvoir constitué

afin de le mener aux conséquences de l'égalité politique. Or, cette idée de mener à terme les conséquences de l'égalité politique peut également s'appliquer au sein d'un régime non démocratique.

### 3.1.1.2. Dans une monarchie

Un problème possible avec l'analyse que nous offrons de la révolution démocratique est qu'elle suppose la présence d'une certaine égalité politique au sein de la société que le demos s'approprie comme qualité propre. Or, ceci ne semble possible que dans le cadre d'un régime où l'égalité politique est déjà reconnue. Ce qu'il convient de montrer, c'est que cette structure de la révolution démocratique est possible au sein de régimes où l'égalité politique est très peu répandue. La Révolution française offre un cas particulier apte à illustrer le processus que nous avons précédemment décrit. Il est possible de présenter deux auteurs qui ont eux-mêmes travaillé à l'affirmation de l'égalité du demos. D'une part, chez Sieyès, on retrouve cette appropriation de l'égalité. D'autre part, chez Robespierre, on retrouve cette insistance sur l'accroissement de l'égalité politique.

Qu'est-ce que le Tiers État?

Emmanuel-Joseph Sieyès est un acteur important, mais peu connu de la Révolution française. En 1789, avant la prise de la Bastille, il fait publier un pamphlet intitulé *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* Ce pamphlet permet d'illustrer clairement ce que nous avons identifié comme étant la structure de la révolution démocratique. Dès la première page de son ouvrage, Sieyès écrit :

1. Qu'est-ce que le Tiers-État ? Tout.
2. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique ? Rien.
3. Que demande-t-il ? A y devenir quelque chose. (Sieyès, 1789, p. 1)

Par ces trois phrases, qui sont en fait le plan du pamphlet, Sieyès illustre parfaitement l'émergence du demos. Le demos s'affirme comme étant un membre à part entière de l'ordre politique, un membre qui n'y comptait jusqu'à présent pour rien et qui demande à y être quelque chose. L'illustration de ce processus qu'offre Sieyès est importante dans la mesure où il publie ce pamphlet au sein d'une monarchie. C'est donc à dire que le processus d'affirmation de l'égalité peut également se produire au sein de régime où l'égalité politique est très peu répandue.

Nous verrons également plus loin le processus par lequel les revendications du demos peuvent être associées avec l'autorité légitime. Mentionnons toutefois que Sieyès

conçoit déjà l'importance d'associer les revendications du Tiers-État avec la source de la légitimité politique. Il démontre que la nation est la source de la souveraineté et il établit ensuite que le Tiers-État est la nation pleine et entière : par adéquation, il fait du Tiers-État le souverain. (Long, 2007, p. 7) Le processus identifié par Rancière et Breugh semble donc concorder avec le cas historique qu'offre Sieyès. Toutefois, Sieyès vise l'égalité politique sans toutefois la mener à ses pleines conséquences. Robespierre, suivant une logique différente de celle de Sieyès, illustre également des éléments essentiels de la révolution démocratique.

#### Discours de Robespierre

Robespierre, bien plus que Sieyès, est le défenseur de l'égalité politique. La constitutionnalisation de la République française est un processus complexe et l'on ne désire pas entrer dans les détails. Toutefois, on peut mentionner que la détermination de l'extension du droit de vote fut sujette à larges débats. Robespierre était un défenseur du suffrage universel (si on exclut malheureusement les femmes). Il s'est donc opposé notamment au cens, ou marc d'argent, dans un discours du 25 janvier 1790. (Monnier, 2005, pp. 47-48) Il était également en faveur du vote des juifs et des comédiens et contre l'esclavage. (Long, 2007, p. 18)

Selon Robespierre, la véritable démocratie est « l'égalité et [...] la plénitude des droits du citoyen ». (Monnier, 2005, p. 52) C'est cette conception de l'égalité comme élément fondamental de la démocratie qui guide ses actions. Ce que permet d'illustrer Robespierre, au-delà de la structure de l'émergence du Démon comme le fait la pensée de Sieyès, c'est la centralité de la notion d'égalité lorsqu'il est question d'une démarche révolutionnaire démocratique. Robespierre confronte constamment l'ordre policier, ou celui qu'on vise à instituer, avec la notion d'égalité. Il permet d'illustrer la cause pour laquelle la révolution est mise de l'avant et comment cette cause doit structurer l'ordre à venir. Car c'est bien en fonction de l'égalité qu'il vise à donner le vote aux juifs et aux comédiens.

Ce que démontre la pensée de ces deux acteurs de la Révolution française, c'est que la révolution démocratique suit une structure d'émergence d'un groupe d'exclus qui revendiquent l'égalité politique et cela même au sein d'une monarchie. Nous verrons toutefois qu'il importe que ce groupe ne revendique que l'*accroissement* de l'égalité.

### 3.1.1.3. Accroissement de l'égalité

La revendication de l'égalité politique implique que cette revendication se fasse pour son accroissement. Nous verrons que ceci se justifie par la structure de la révolution démocratique. Ceci permettra d'affirmer qu'un coup d'État comme celui mené par les nazis ne saurait être dit légitime dans la mesure où il ne vise pas l'accroissement de l'égalité politique et ceci même s'il peut être fait en accord avec la majorité de la population. On obtient donc un critère suffisamment substantiel pour déterminer quel acte de fondation par le peuple souverain est moralement acceptable. Nous verrons ultérieurement que ce critère est contextuel.

#### L'ouverture radicale du principe

L'émergence du démos comme nous l'avons mentionné établit une logique de confrontation entre l'ordre policier et l'affirmation de l'égalité du démos. Cette confrontation varie en degré, mais l'on peut affirmer qu'elle demeure toujours présente. « La persistance de ce tout est infinie parce que la vérification de l'égalité est infinie et que la résistance de tout ordre policier à cette vérification est principielle. » (Rancière, 1995, p. 64) Ainsi, le simple fait d'avoir un pouvoir constitué implique une certaine résistance au changement. Affirmer le contraire serait affirmer l'identification complète du peuple et l'obtention d'une égalité politique complète. Nous verrons dans un instant que ceci n'est pas possible.

#### Le lieu du pouvoir et l'indétermination

D'une part, on ne saurait fournir une définition close de ce en quoi consiste le peuple. Lefort offre une piste de réflexion à cet égard. Il affirme que la révolution moderne, c'est la désincorporation du pouvoir et du droit par la « disparition du "corps du roi" ». (Lefort, 1994, p. 64) Cette disparition du corps du roi transforme le lieu du pouvoir en un lieu vide, pour lequel les groupes en démocratie se font compétition. Aucun groupe ne vient à se l'approprier ou à l'occuper d'une manière personnelle. Le pouvoir démocratique a une nature symbolique, c'est une place inoccupée. (Lefort, 1994, p. 95)

Or, comme nous l'avons déjà affirmé, la légitimité démocratique se fonde partiellement sur le peuple. Ainsi, un critère important pour maintenir la légitimité démocratique est que le lieu du pouvoir reste vide : « La légitimité du pouvoir se fonde sur le peuple ; mais à l'image de la souveraineté populaire se joint celle d'un lieu vide,

impossible à occuper, tel que ceux qui exercent l'autorité publique ne sauraient prétendre se l'approprier. » (Lefort, 1994, p. 92) Si l'on devait fournir une définition claire de ce en quoi consiste le peuple, c'est-à-dire fermer la notion de démos, on associerait ainsi le lieu du pouvoir avec un groupe et non plus avec le démos. On se retrouverait ainsi dans la même situation que celle qui a mené à la révolution démocratique : des sans-parts pourraient revendiquer l'inclusion dans l'ordre politique. C'est pourquoi l'identité du peuple doit être latente et non définie. (Lefort, 1994, p. 173)

La véritable démocratie demande une ouverture radicale de la notion de démos. Comme le dit Rancière : « La politique cesse d'être là où cet écart n'a plus de lieu, où le tout de la communauté est ramené sans reste à la somme de ses parties. » (Rancière, 1995, p. 189) Ainsi, on comprend l'idée selon laquelle l'égalité politique ne peut que s'accroître. Un démos qui voudrait exclure une partie de ceux qui le forment s'identifierait avec le lieu du pouvoir et serait passible d'un processus révolutionnaire semblable : c'est le cas du coup d'État nazi. L'idée ici est que le coup d'État nazi restreint une égalité politique qui était déjà présente, c'est ce genre de restrictions contre lesquelles s'insurge Robespierre lorsqu'il s'oppose au marc d'argent. Ainsi, le principe plébien, en tant qu'accroissement de l'égalité politique, permet d'exclure des cas d'exercices moralement acceptables de la souveraineté populaire ceux qui visent à réduire l'égalité politique en les associant à une forme d'appropriation illégitime du pouvoir. C'est en quelque sorte un principe de non-contradiction de la souveraineté. Ceci permet également de résoudre le problème des deux peuples que nous avons mentionné plus tôt. Que faire lorsqu'il existe plusieurs courants dans un même mouvement révolutionnaire? L'idée ici est simple : celui qui revendique le plus d'égalité politique (il inclut également les comédiens par exemple) est légitime.

Or, est-ce à dire que toute restriction de l'égalité politique pose problème? Est-ce à dire que la démocratie grecque était illégitime, car elle n'incluait pas les femmes? Nous verrons plus tard que le critère de l'égalité politique doit être contextuellement appliqué. L'important pour l'instant est de saisir qu'on ne saurait qualifier une démarche visant à restreindre plutôt qu'à accroître l'égalité politique de légitime.

### 3.1.2. Isonomie ou l'extension du Démos

Lorsque l'on mentionne l'égalité politique, il convient d'être clair à propos de la nature de cette égalité. Les Grecs confondaient souvent démocratie et isonomie, c'est-à-dire l'égalité devant la loi et dans l'application des normes. (Turchetti, 2001, p. 53) Nous

verrons que l'isonomie est une condition nécessaire pour qu'un régime soit dit acceptable et cela même si l'extension de son démos n'est pas maximale. En effet, comme nous l'avons mentionné, le démos doit être indéfini, au sens où l'accroissement de l'égalité politique demeure possible. Toutefois, ceci n'implique pas que le démos englobe toute une population. En ce sens, la démocratie grecque pourrait être légitime, et cela même si on définit le démos comme étant constitué de tous les hommes nés de citoyens et âgés de tel âge et si on exclut les métèques et les femmes, ainsi que les esclaves et les enfants. La définition du démos n'est certes pas indéfinie au sens où nous pourrions le requérir, mais le problème ne se pose pas tant qu'aucun groupe de sans-parts ne requiert son inclusion dans l'ordre politique. Cette isonomie n'est pas l'égalité qui est revendiquée par la révolution démocratique. Toutefois, pour être acceptable, le régime doit satisfaire la condition de l'isonomie, c'est-à-dire appliquer l'égalité de la loi à tous ceux qui y sont sujets. Il s'agit d'un critère nécessaire pour assurer la légitimité du régime à établir. L'isonomie permet de développer la notion d'inclusion que nous avons mentionnée plus tôt.

### *3.1.2.1. L'égalité de la loi*

#### Les égaux avec les égaux

L'égalité mise de l'avant par le démos, même si elle doit s'appliquer d'une manière indéfinie, demeure tout de même appliquée à un groupe déterminé. Comme l'affirment Schmitt et Ross, la fondation d'un démos est également la fondation d'une frontière entre les égaux et les inégaux. (Schmitt, 1988a, p. 9) (Ross, 2004, p. 86) C'est un fait avéré que tous ne sont pas citoyens, que ce soient les étrangers nouvellement arrivés ou les enfants mineurs. Cette différence d'égalité se situe généralement au niveau de l'égalité politique. Il n'est pas évident que cette frontière soit toujours acceptable et nous considérons que son acceptabilité dépend toujours du démos en présence. Si aucune femme ne demande à prendre part à l'ordre politique<sup>11</sup>, ceci n'est peut-être pas le système optimal, mais dans la mesure où elles ne s'incluent pas dans le démos et donc ne requièrent pas leur inclusion dans l'ordre politique, la frontière ne semble pas inacceptable du fait qu'elles ne sont pas contraintes. Or, lors de l'émergence du démos, celui-ci, même s'il n'inclut pas les femmes dans l'ordre des citoyens, par exemple, doit tout de même s'assurer de l'application égale

---

<sup>11</sup> Encore une fois, toute une étude de l'idéologie comme fausse croyance serait nécessaire. De même, il importerait de vérifier si ceci n'est pas une conception trop rationnelle de l'individu dans la mesure où cette approche tient pour acquise la capacité des agents à exprimer leurs propres besoins.

de la loi à leur égard. Il s'agit là du critère de la légitimité démocratique substantielle considéré d'une manière générale : les lois doivent démontrer une égale considération pour chacun. Si la loi devait ne pas s'appliquer à chacun, on pourrait aller affirmer que ce régime n'est pas démocratiquement légitime.

#### Le respect des minorités

Dans les faits, il semble que l'émergence du démos s'accompagne généralement de l'isonomie et que donc il y a une réelle tendance pour un régime démocratique à concevoir l'isonomie comme nécessaire. Sieyès exclut les femmes et les domestiques des droits politiques, mais cette mise à l'écart de la participation politique ne permet pas de les soustraire à la protection égale de la loi et aux secours qu'elle offre. (Monnier, 2005, p. 86) De même, Josiah Ober présente la manière dont la démocratie grecque, même si elle restreignait la participation politique à une classe définie, s'est vue étendre une certaine protection de la loi sous la forme de libertés négatives à ceux qui n'avaient pas part à l'ordre politique, comme les esclaves. (Ober, 2005, p. 97) Ainsi, si le démos comprend les conséquences de ses propres revendications, il ne saurait agir autrement. Un démos qui restreindrait l'application égalitaire de la loi agirait à l'encontre du principe qui guide son émergence : d'où l'idée que le régime nazi par son exclusion de certains groupes de la protection égale de la loi, en plus de restreindre l'égalité politique, ne saurait être dit légitime en fonction de l'isonomie.

#### Insuffisant

L'isonomie permet de comprendre l'affirmation suivante quant à la nature démocratique d'un régime : « it is one thing to say "System X is democratic in relation to its own demos" and another to say "System Y is democratic in relation to every one subject to its rules" Naturally, it is only the latter which is meaningful. » (Sadurski, 2008, p. 91) Même si l'affirmation de Wojciech Sadurski peut être comprise en fonction de différents critères de légitimité démocratique, on peut minimalement affirmer que c'est l'application égalitaire de la loi pour tous ceux sujets à la loi qui est nécessaire et non pas uniquement pour ceux qui sont membres du démos. Toutefois, ce n'est pas une forme d'égalité suffisante : simplement posséder l'isonomie n'est pas suffisant pour affirmer qu'un nouveau démos ne saurait légitimement s'instituer. Comme l'affirme Kalyvas, l'instauration d'un régime en excluant certains de ceux qui y seront sujets (et nous ajoutons,



spécialement s'ils demandent à prendre part à son instauration) revient à un acte arbitraire d'usurpation. (Kalyvas, 2005, p. 239) L'isonomie n'est donc pas l'égalité ultimement mise de l'avant par le démos dans ses revendications démocratiques même si elle est nécessaire pour considérer les actions du démos comme acceptables.

### 3.1.3. L'égalité politique

L'égalité politique est celle que nous considérons être réellement suffisante (lorsque jointe à l'isonomie) pour justifier les revendications démocratiques du démos. Toutefois, la notion d'égalité politique n'est pas claire en soi et demande certaines clarifications. Elle peut être comprise de plusieurs manières. Nous allons voir de quoi il est question lorsque nous parlons d'égalité politique et nous allons montrer en quoi elle occupe un statut prioritaire par rapport aux autres formes d'égalité.

#### 3.1.3.1. *Quelle égalité?*

Une des conceptions de l'égalité qui est généralement mise de l'avant dans les révolutions est l'égalité économique. Les révolutions soviétiques et communistes ont mis de l'avant cette inégalité des classes sociales pour justifier leurs actions violentes. Or, il est de notre avis que cette égalité matérielle ne saurait justifier, dans le cadre des théories de la guerre juste, une action violente. On ne saurait non plus qualifier un tel genre de révolution de démocratique, et cela même si elle se fait avec le support populaire, dans la mesure où l'objectif n'est pas en soi démocratique. Quoiqu'il soit possible que l'égalité économique puisse être désirable, nous allons montrer dans un instant qu'elle dépend d'un autre type d'égalité, l'égalité politique, et que donc, cette dernière a un statut prioritaire.

Lorsque la plèbe s'imisce dans l'ordre politique c'est par « une volonté d'ouvrir aux dominés la participation aux affaires publiques. » (Breugh, 2007, p. 79) La liberté que vise la plèbe, c'est la liberté des Anciens de Benjamin Constant, ou encore la liberté positive de Isaiah Berlin. Elle vise la participation à la vie politique. (Breugh, 2007, p. 12) Or, cette participation à la vie politique prend une forme particulière qui s'apparente à l'isegoria grecque, c'est-à-dire l'égalité dans la liberté de parole. (Turchetti, 2001, p. 54)

### 3.1.3.2. *Isegoria*

#### Un statut prioritaire

L'isegoria en tant qu'égalité dans le droit de prendre la parole détient un statut prioritaire par rapport aux autres libertés. Comme l'affirme Sadurski, l'égalité politique est une égalité de second-ordre dans la mesure où elle influence les autres formes d'égalité. Ainsi, il est difficile d'établir des équivalences entre l'égalité politique et d'autres formes d'égalité. (Sadurski, 2008, p. 77) Dans le cadre de notre méthodologie, ceci signifie que l'égalité politique, si elle est niée ou si elle est présente fait grandement varier le critère de nécessité ou de derniers recours. En effet, si on considère l'égalité économique comme étant désirable et si l'on possède l'égalité politique pour mettre de l'avant ces considérations, le critère de dernier recours sera difficilement satisfait et on ne pourra alors moralement utiliser la violence. De même, s'il advenait que l'égalité politique ne soit pas présente et qu'on voulait revendiquer l'égalité économique, il serait possible de réduire les actions violentes de ce groupe à une revendication pour l'égalité politique. Il n'est pas certain que tous les cas de révolution puissent être réduits à des cas de revendications pour l'égalité politique. Il existe possiblement d'autres justes causes. Notre objectif est toutefois d'identifier celle qui justifie l'instauration de la démocratie.

#### L'ordre de la parole

Il serait possible de fortement qualifier ce qui est requis pour déterminer si l'égalité politique est présente. Il existe effectivement différents critères pour en juger : on peut penser à l'égalité d'influence, l'égalité d'impact ou l'égalité d'opportunité politique (nous reviendrons sur cette dernière dans un instant.) (Sadurski, 2008, p. 77) Toutefois, nous nous en tiendrons à une approche minimale dans la mesure où cela est suffisant pour déterminer si le critère de nécessité peut être satisfait ou non. La difficulté de la réalisation d'une juste cause ne rend pas l'utilisation de la violence immédiatement possible, c'est uniquement lorsque celle-ci est un dernier recours qu'elle est moralement acceptable. Ainsi, s'il existe une liberté politique imparfaite, il demeure minimalement possible d'éviter l'utilisation de la violence.

Suivant Rancière et Breugh, la lutte de la plèbe implique la création d'un espace discursif commun. (Rancière, 1995, p. 82) La plèbe qui était préalablement incapable de prendre la parole sur la scène politique, par l'instauration du conflit sur la possibilité de dire

la loi, passe du *phonè* au *logos*. (Breugh, 2007, p. 11) Pour Breugh, ceci signifie qu'avant d'obtenir un statut politique, le sans-part ne parle pas, mais émet des sons. Sa parole n'a pas d'impact sur ceux qui prennent part à l'ordre établi. Cependant, en entrant en relation politique avec l'ordre précédent, la parole du sans-part devient intelligible, elle devient *logos*. Le critère minimal visé par les actions de la plèbe est donc une égalité dans la capacité de se faire entendre, d'être considéré : « La politique est d'abord le conflit sur l'existence d'une scène commune, sur l'existence et la qualité de ceux qui y sont présents. Il faut d'abord établir que la scène existe à l'usage d'un interlocuteur qui ne la voit pas et qui n'a pas de raisons de la voir *puisque* elle n'existe pas. » (Rancière, 1995, p. 49) Ainsi, lorsqu'il est question d'égalité politique, c'est minimalement de ce type d'égalité dont il est question. Toutefois, ceci demande d'être plus défini afin de bien comprendre ce que cela implique.

### 3.1.3.3. *Égalité d'opportunité*

Une manière acceptable de comprendre l'égalité politique est en termes d'égalité d'opportunité. Cette égalité est une caractérisation de l'égalité politique dont nous parlons lorsque nous affirmons qu'elle vise la création d'un espace discursif commun. C'est une chose de pouvoir prendre la parole, encore faut-il qu'elle puisse être efficace. Ainsi, en offrant certains critères nous pourrions comprendre les cas où il y a réellement égalité politique.

L'essence de l'égalité politique telle que nous la présentons ici consiste en ceci : « opportunity to convey one's message to the audience which the speaker wants to reach. » (Sadurski, 2008, p. 86) En termes d'opportunité politique, le message de l'agent doit satisfaire minimalement cinq critères (nous prenons ces critères chez Sadurski (2008, pp. , 87)) pour être dit efficace. Autrement, on ne pourrait pas réellement parler d'un espace discursif commun. 1. L'agent doit pouvoir avoir un impact sur l'agenda politique. Si ce n'est pas le cas, alors le critère de dernier recours peut être satisfait. 2. L'agent doit avoir accès à l'information pertinente pour les décisions politiques. 3. L'agent doit pouvoir prendre part aux débats, c'est-à-dire que ce n'est pas structurellement impossible pour lui d'exprimer ses idées. 4. Il faut que ce soit possible de changer d'opinion. 5. La procédure ne doit pas privilégier un certain point de vue. Ce dernier critère est plus que minimal dans la mesure où tout ce qui doit être requis pour éviter la violence est que la procédure n'empêche pas la réalisation d'un point de vue. Si la procédure devait être biaisée, mais que

les autres critères étaient présents, il serait possible de tout de même éviter la violence. Ces cinq critères permettent de saisir ce qui est impliqué par le fait de rechercher l'égalité politique en en offrant une définition optimale. Ces critères sont possiblement satisfaits d'une manière plus ou moins parfaite dépendamment des régimes, ceci n'invalide pas le régime, mais indique une manière de le rendre davantage démocratique.

Ces critères indiquent également en quoi la servitude volontaire ne saurait être justifiée par une révolution démocratique. Même si le démos, par l'exercice de la souveraineté, devait instituer un régime le privant de tous ses droits politiques, on pourrait affirmer que ceci ne se fait pas en vue de l'accroissement de l'égalité politique telle que comprise ici. Cette institution de la servitude volontaire ne saurait ainsi être comprise comme concordant avec la juste cause de la révolution démocratique. De même, ces critères permettent également de comprendre ce qu'il y a de différent entre une démocratie grecque, l'URSS et le Royaume-Uni et pourquoi le dernier nous semble plus démocratique que les deux premiers. Ce n'est pas tant en fonction de la procédure qu'en fonction de l'extension de l'égalité politique. Nous reviendrons sur ceci dans un instant.

Nous avons dans la présente section montré en quoi consiste la révolution démocratique. Il s'agit de l'émergence sur la scène politique d'un groupe de sans-parts qui revendiquent l'accroissement de l'égalité politique. Nous avons montré que ce processus révolutionnaire est historiquement vérifiable. Nous avons par après offert une définition de ce en quoi consiste l'égalité politique, en un premier temps en nous référant à la notion d'isonomie et en un second temps à la notion d'isegoria. Ces deux versions de l'égalité politique sont essentielles pour comprendre les revendications du démos. Nous verrons maintenant en quoi le refus de l'égalité politique sous la forme de l'isegoria peut offrir une juste cause.

### **3.2. En quoi est-ce une juste cause**

Trois problèmes se posent à nous si l'on veut montrer que l'égalité politique peut être une juste cause. Il faut d'une part montrer en quoi l'absence d'égalité politique cause des torts rendant ceux qui la refusent passibles de la violence. Ceci permettra de montrer que l'égalité politique est désirable, ou du moins, qu'elle ne saurait être refusée sans bonnes raisons. Le deuxième problème consiste à montrer en quoi cette juste cause peut être associée avec le peuple et ainsi être reconnue comme étant une revendication de l'autorité légitime. Le dernier problème consiste à montrer l'importance de la considération du

régime précédent dans la détermination de s'il s'agit ou non d'une juste cause. L'approche méthodologique choisie demande de recourir à une analyse du contexte.

### 3.2.1. La négation de l'égalité politique cause des torts

Dans la présente section, nous allons présenter différentes manières dont la négation de l'égalité politique cause des torts graves. D'une part, nous allons présenter comment en terme de droits cela n'est pas acceptable pour ensuite argumenter que cela implique des conséquences néfastes. Nous allons également montrer que le refus de l'égalité politique peut être compris comme une forme de violence objective. Un point est important à mentionner toutefois. Lorsque nous discutons d'égalité politique, nous discutons toujours d'une égalité qui est demandée et requise par une population. Nous pouvons ainsi comprendre que les torts que nous identifions ne sont pas présents lorsqu'un groupe ne revendique pas l'égalité politique. Ceci est conforme cependant avec la nature de la révolution démocratique que nous avons expliquée plus haut ainsi qu'avec la notion de souveraineté.

#### 3.2.1.1. En terme de droits

En fonction de deux critères, nous pouvons affirmer que la négation de la liberté politique lorsqu'elle est requise par une tranche de la population peut causer un tort grave en terme de droits. D'une part, ceci peut être fait en fonction de la négation de la souveraineté. D'autre part, le refus de l'égalité politique s'apparente également à une forme de totalitarisme.

#### Négation de la souveraineté

Il y a un sens suivant lequel on doit comprendre le fondement de l'ordre politique comme reposant sur l'accord des gouvernés au régime. Cet accord est nécessairement démocratique, mais n'est pas exclusif à la forme de gouvernement démocratique : le sujet reconnaît le roi comme son souverain. Le respect de ce droit est conçu comme une condition nécessaire de la légitimité politique comme le démontre notre présentation du tyrannicide, mais également notre présentation de la légitimité démocratique. Nous avons associé ce droit de consentir au pouvoir constituant et ultimement à la souveraineté.

Ainsi, lorsque le démos revendique une modification du régime, ou de prendre part à l'ordre politique, et qu'on lui refuse, il s'ensuit une exclusion qui est semblable à une négation de la souveraineté. Avant d'aller plus loin, mentionnons que nous demeurons dans

la généralité en ce qui concerne les demandes du demos : nous nous en tenons aux demandes qui implique l'égalité politique. D'autres cas où l'on refuserait des demandes du demos sont possibles, mais cela n'entraîne pas nécessairement une négation illégitime de la souveraineté. Pour affirmer qu'il y a une négation de la souveraineté, il faut que la situation soit maximale générale : un ensemble d'acteurs exige de prendre part au débat politique que ce soit pour modifier la structure du régime ou pour des décisions plus substantielles et on lui refuse ce droit de prendre part au débat. Il est de notre avis que la négation de l'égalité politique revient en fait à une négation du droit des agents de consentir au régime dans la mesure où ils ne peuvent plus exprimer leur volonté de modifier le régime afin d'y prendre part. L'argument a été présenté précédemment, mais rappelons-le. Une telle situation où l'on maintient ou institue un pouvoir constitué sans égard à ceux qui y seront sujets est une usurpation arbitraire du pouvoir. (Kalyvas, 2005) Ceci revient à l'imposition par la force d'un ordre politique et s'apparente en tout point à un acte tyrannique. Dans la mesure où le gouvernement ainsi institué ne peut remplir une des conditions nécessaires de la légitimité politique, s'il venait à faire usage de violence pour se maintenir en place, cette violence serait illégitime et le peuple serait justifié de faire lui-même usage de violence.

#### Le totalitarisme

D'une manière semblable, on peut comprendre le refus de l'égalité politique comme étant une forme de totalitarisme. Or, le régime totalitaire n'est pas un régime politique acceptable : les démonstrations théoriques et historiques sont abondantes. Qu'est-ce donc que le totalitarisme? Nous en offrons une définition courte et nous sommes conscients qu'il en existe plusieurs acceptions. Toutefois, celle de Lefort nous semble intéressante. Selon lui, le principe totalitaire, c'est lorsque l'espace public est ramené au pôle du pouvoir politique, c'est lorsque le social est absorbé par le politique. (Lefort, 1994, p. 59) Ceci se fait notamment par la disparition de la pluralité. Nous l'avons mentionné plus tôt en discutant du nazisme : le régime totalitaire implique une épuration des opinions contradictoires; « à la différence de la démocratie, le système totalitaire ne se constitue et ne se conserve que par l'exclusion de toute forme de contestation. » (Lefort, 1994, p. 321)

Or, c'est précisément ce dont il est question lorsqu'on parle de négation de l'égalité politique. Au-delà d'une privation du droit de consentir à l'ordre politique, notamment en fonction de la souveraineté telle que nous l'avons présentée, la négation de l'égalité

politique est également une homogénéisation forcée de la société qui s'apparente au totalitarisme. La question n'est pas de dire ici qu'une monarchie est totalitaire dès lors qu'elle n'offre pas le droit aux serfs de se prononcer sur l'ordre politique. Il est davantage question d'affirmer qu'un régime qui tente, lorsque cela n'est pas justifié, de faire taire des revendications d'égalité politique, par exemple les femmes qui revendiquent le droit de vote, agit de la même manière qu'un régime totalitaire. Or, en s'identifiant avec le lieu du pouvoir, le régime constitué agit en quelque sorte à l'encontre d'un des critères traditionnels de la légitimité politique, à savoir que le souverain doit gouverner en fonction de la loi et qu'il ne saurait s'associer personnellement avec la loi. Lorsque Lefort parle du lieu vide du pouvoir, on peut associer cela à cette différenciation entre la loi et le souverain. Lorsque le souverain s'associe avec la loi, il devient tyran. Dans le cas d'un refus de l'égalité politique, on assiste à cette appropriation du lieu du pouvoir et au début de la tyrannie.

L'égalité politique implique donc également la possibilité de contester. On peut comprendre alors davantage ce qui rend un régime comme celui de l'URSS inacceptable du point de vue démocratique et cela même si sa fondation se fait en fonction d'un acte souverain. L'idée du lieu vide du pouvoir et de l'ouverture radicale du demos impliquent cette possibilité de contester l'ordre établi. Il s'en suit donc que tout régime se disant démocratique doit également posséder une certaine ouverture à la pluralité des opinions. C'est précisément en ce sens que le Royaume-Uni semble plus démocratique que l'URSS et qu'il nous semble donc plus souhaitable.

On peut donc conclure que la négation de l'égalité politique, parce qu'elle nie d'une part un critère nécessaire de la légitimité politique et que d'autre part cette négation revient à l'occupation du lieu du pouvoir, offre une juste cause pour l'utilisation de la violence et cela en terme de droits. Or, cette négation a également des conséquences néfastes.

### 3.2.1.2. En terme de conséquences

Nous offrons une explication de la manière dont la négation de l'égalité politique peut causer des torts importants. Nous offrons d'abord une explication de la honte que cela peut causer et ensuite une présentation d'une lettre de Martin Luther King qui fait expressément ressortir à la fois les torts psychologiques causés par l'absence de reconnaissance de l'égalité politique, mais également la violence qui lui est généralement associée.

## La honte

Martha C. Nussbaum dans son livre *Hiding from Humanity; Disgust, Shame, and the Law* de 2004 offre une présentation du rapport que la loi peut entretenir avec le dégoût et la honte. Elle y développe notamment une argumentation visant à montrer que la honte ne devrait pas être un élément structurant du fonctionnement de la loi : « the law should not use shaming as a part of the public system of punishment, and we should refuse to make, or invalidate if made, laws whose primary or only purpose is to inflict stigma on vulnerable minorities. These are essentials of a decent society. » (Nussbaum, 2004, p. 279) Tenons pour acquis qu'effectivement la honte non méritée puisse induire des dommages psychologiques graves à l'agent notamment du fait que la honte restreint les agents dans leurs actions et nuit à la manière dont ils se perçoivent :

To deprive a person "of his freedom, degrade him or destroy his confidence are all ways of diminishing him and are all accomplishable without resort to physical violence. Indeed, most of them can be effected through the subtlest forms of personal and social interaction, inasmuch as it is in these areas that people are often most vulnerable. The insidiousness of racism consists largely in the fact that some of its most damaging effects are essentially invisible ones, wrought upon the psyche of a whole people through prolonged oppression". (Runkle, 1976, p. 375)

Il est de notre avis que le refus de l'égalité politique peut être la cause d'une telle honte dans la mesure où cela implique une mise à l'écart et une dévalorisation de la personne. Lorsque cette honte est injustifiée, on peut affirmer que l'agent subit un tort qui demande réparation. Or, lorsque cette honte est causée par la loi, et s'il n'existe pas de recours, comme ceux offerts par l'égalité politique, pour y remédier, l'agent se retrouve face à une situation où la violence pourrait possiblement être autorisée. C'est un exemple de violence objective ayant des impacts psychologiques. Il est peu probable toutefois que le critère de nécessité soit rapidement satisfait. Un exemple frappant de la honte et de souffrance causée par le refus de l'égalité politique se retrouve dans une lettre de Martin Luther King.

## Luther King

L'exemple des Afro-Américains offre un cas singulier de refus d'égalité politique, mais également d'oppression raciale violente. En fonction de notre méthodologie, ils auraient légitimement pu agir avec violence, car comme le dit Luther King « justice too



long delayed is justice denied. » Toutefois, l'importance de cette lettre de Luther King pour notre présentation repose dans la démonstration claire des dommages psychologiques que le refus de l'égalité cause. Le refus de l'égalité cause en fait une dépréciation de l'individu et est source de honte. Voici un extrait important de la lettre. Nous pouvons y discerner deux types de torts. Il y a les torts subits suite à la violence subjective et il y a les torts subits suite à la violence objective. L'exclusion de l'ordre des égaux cause des torts importants à la psyché des agents et ce sont ceux sur lesquels nous devons nous attarder.<sup>12</sup>

We know through painful experience that freedom is never voluntarily given by the oppressor, it must be demanded by the oppressed. Frankly, I have yet to engage in a direct-action campaign that was "well timed" in view of those who have not suffered unduly from the disease of segregation. For years now I have heard the word "wait!" It rings in the ear of every Negro with piercing familiarity. This "Wait" has almost always meant "Never." We must come to see, with one of our distinguished jurists, that "justice too long delayed is justice denied."

We have waited for more than 340 years for our constitutional and God-given rights. The nations of Asia and Africa are moving with jetlike speed toward gaining political independence, but we still creep at horse-and-buggy pace toward gaining a cup of coffee at a lunch counter. Perhaps it is easy for those who have never felt the stinging darts of segregation to say, "Wait." But when you have seen vicious mobs lynch your mothers and fathers at will and drown your sisters and brothers at whim; when you have seen hate-filled policemen curse, kick, and even kill your black brothers and sisters; when you see the vast majority of your twenty million Negro brothers smothering in an airtight cage of poverty in the midst of an affluent society; when you suddenly find your tongue twisted and your speech stammering as you seek to explain to your six-year-old daughter why she can't go to the public amusement park that has just been advertised on television, and see tears welling up in her eyes when she is told that Funtown is closed to colored children, and see ominous clouds of inferiority beginning to form in her little mental sky, and see her beginning to distort her personality by developing an unconscious bitterness toward white people; when you have to concoct an answer for a five-year-old son who is asking, "Daddy, why do white people treat colored people so mean?"; when you take a cross-country drive and find it necessary to sleep night after night in the uncomfortable corners of your automobile because no motel will accept you; when you are humiliated day in and day out by nagging signs reading "white" and "colored" when your first name becomes "Nigger," your middle name becomes "boy" (however old you are) and your last name becomes "John," and your wife and mother are never given the respected title "Mrs."; when you are harried by day and

<sup>12</sup> Notre démonstration ouvre une piste de réflexion quant aux rapports entre égalité politique et théories de la reconnaissance. L'égalité politique semble être une sous-classe de la reconnaissance.

haunted by night by the fact that you are a Negro, living constantly at tiptoe stance, never quite knowing what to expect next, and are plagued with inner fears and outer resentments; when you are forever fighting a degenerating sense of "nobodiness" then you will understand why we find it difficult to wait. There comes a time when the cup of endurance runs over, and men are no longer willing to be plunged into the abyss of despair. I hope, sirs, you can understand our legitimate and unavoidable impatience. (King, 1963)

Au-delà de la violence subjective qui justifie pleinement une réponse violente, on voit que l'exclusion de l'ordre des égaux cause également un sentiment d'infériorité, *a sens of nobodiness*. Ce sont là des dommages moraux et psychologiques réels qui concordent avec notre définition de la violence. Ainsi, nous avons montré que le refus de l'égalité politique cause des torts à la fois en termes de droit et en termes de conséquences. Or, notre présentation de la violence l'affirmait : dans de telles circonstances, on peut parler de violence objective. Dès lors que le régime fera usage de violence pour se maintenir, il s'agira de violence illégitime qui pourra légitimement être repoussée par la violence. Dans la prochaine section, nous allons montrer que la revendication d'égalité politique peut être conçue comme étant une revendication de l'autorité légitime.

### 3.2.2. Le principe plébéien est une revendication de l'autorité légitime

Un des problèmes que nous avons mentionnés par rapport à l'application des théories de la guerre juste à un processus révolutionnaire est celui de l'identification de l'autorité légitime. Nous avons montré qu'un groupe révolutionnaire peut satisfaire les critères fondamentaux de la légitimité politique, c'est-à-dire être associé avec le peuple souverain. Toutefois, un problème demeure et c'est celui de l'expression de la volonté populaire en l'absence de procédure d'expression de cette volonté. Nous avons mentionné l'acclamation et l'incarnation comme étant des manières possibles de concevoir cette expression. Dans la présente section, nous indiquons la manière dont l'égalité politique peut être considérée être l'expression de la volonté populaire. Cette assimilation des revendications d'un groupe révolutionnaire avec la volonté de l'autorité légitime est nécessaire pour comprendre en quoi l'égalité politique peut être une juste cause selon le JAB.

### 3.2.2.1. *L'égalité en tant que revendication du peuple*

Il y a une réticence à parler du peuple de nos jours en tant qu'acteur de la sphère politique. L'accent est mis sur l'acteur individuel. De même, l'idée d'un peuple uniforme ayant des revendications spécifiques est difficilement conciliable avec l'hétérogénéité de la plupart des sociétés. Le problème principal avec la notion de peuple et qu'on peut difficilement y attacher une revendication quelconque.

The 'people' is "composed of a multitude of parts" – so much so that there are no generalizations that can speak for all equally. As equality begins to include notions of recognition rather than abstraction, and as autonomy begins to include speaking in one's own voice, the 'people' becomes a less and less plausible generalization. Statements in the name of the 'people' are questioned and inevitably fail to speak literally for all. (Chambers, 2004, p. 155)

Lorsque la plèbe romaine en entier se soulève et fait sécession sur le Mont Sacré (en 494 av. J.-C. notamment), on peut plus facilement identifier ses revendications avec celle du peuple. Toutefois, la tension est palpable lorsqu'on choisit un groupe plus restreint. On comprend effectivement difficilement comment par exemple les juifs ou les comédiens à qui les constituants français voulaient refuser le droit de vote pourraient être assimilés avec le peuple. Le problème se complexifie davantage lorsqu'on entre dans les revendications spécifiques. Toutefois, dans le cadre de notre recherche, nous pouvons nous en tenir à des revendications générales.

Notre opinion est qu'il est possible d'identifier une généralité pouvant être attribuée à chacun également contrairement à ce que Simone Chambers semble dire dans la citation précédente. Notre prétention est que l'égalité politique, en fonction du processus révolutionnaire identifié plus tôt et suivant Rancière, peut remplir ce rôle d'une demande pouvant être attribuée au peuple et donc remplir la condition d'être une revendication de l'autorité légitime.

### 3.2.2.2. *Universalisation du groupe qui revendique l'égalité politique*

Cette identification de l'égalité politique à une revendication du peuple se fait par un processus d'universalisation du groupe révolutionnaire. Quoiqu'on puisse concevoir la plèbe comme revendiquant sa propre inclusion dans l'ordre politique, dans la mesure où le démos se veut indéfini, nous verrons que les revendications du groupe révolutionnaire, quel qu'il soit, ne se font pas en son nom propre, mais au nom du peuple.

L'égalité politique est le bien du peuple

L'idée guidant l'affirmation de Chambers est que les intérêts qui peuvent être mis de l'avant par les groupes présents dans une société sont variés et qu'aucun ne saurait être identifié comme étant celui du peuple. Il est clair que si un groupe cherche à mettre de l'avant des revendications spécifiques comme étant celles du peuple, ce groupe a le poids de la démonstration. Toutefois, l'égalité politique a un statut différent des autres revendications, car comme nous l'avons dit, il s'agit d'une égalité de second-ordre. C'est une égalité qui permet de gérer les autres demandes d'égalité.

De même, il s'agit également d'une caractéristique propre au peuple. Le processus révolutionnaire illustre ce fait :

Le *démos* s'attribue comme part propre l'égalité qui appartient à tous les citoyens. Et, du même coup, cette partie qui n'en est pas une identifie sa propriété impropre au principe exclusif de la communauté et identifie son nom – le nom de la masse indistincte des hommes sans qualité – au nom même de la communauté. (Rancière, 1995, p. 27)<sup>13</sup>

L'égalité politique ne saurait donc être comprise comme une revendication spécifique. Lorsque par exemple les femmes militent pour l'inclusion dans l'ordre politique, ce n'est pas en fonction de leur intérêt propre seulement. Elles y ont certainement intérêt, mais cet intérêt n'est pas lié à leurs caractéristiques individuelles, il s'agit d'un intérêt partagé par tous ceux membres du *démos*. L'égalité politique est le bien du peuple et non pas d'un groupe en particulier. Lorsqu'on affirme que le processus révolutionnaire démocratique est en fait la confrontation de l'ordre policier avec des conséquences non réalisées de l'égalité politique ce fait est rendu encore plus clair. Ce n'est pas tellement son intérêt propre qu'on met de l'avant, mais on affirme bien plus l'incohérence du régime. C'est en ce sens que l'égalité politique n'est pas un intérêt particulier : c'est une caractéristique fondamentale et générale du *démos*.

Le peuple en tant que représentant de l'universel

En ce sens, le groupe révolutionnaire qui met de l'avant un accroissement de l'égalité politique, c'est-à-dire qui cherche à être inclus dans l'ordre politique ne revendique pas des intérêts particuliers. Il revendique, comme nous l'avons mentionné, de mener à terme les conclusions de l'égalité politique. Or, en mettant de l'avant une caractéristique qui est le propre du peuple, le groupe s'identifie « par homonymie au tout de

<sup>13</sup> Soulignons l'illustration parfaite qu'offre Sieyès de l'analyse de Rancière.

la communauté. » (Rancière, 1995, p. 28) Ce groupe met donc de l'avant une revendication universelle et implique que « Le *démos* est le multiple identique au tout. » (Rancière, 1995, p. 29) Qu'est-ce à dire? Le groupe révolutionnaire par son identification au *démos* s'assimile au tout de la société. Le particulier en vient à représenter l'universel au nom d'une revendication universelle. En ce sens, on peut réellement parler de l'expression de la volonté populaire par incarnation ou acclamation. La procédure d'expression de la volonté populaire n'est pas nécessaire dans la mesure où ce qui est réclamé est une caractéristique générale dont le contenu est déterminé. On peut donc comprendre de quelle manière le groupe révolutionnaire peut être assimilé avec l'autorité légitime dans la mesure où ses revendications incarnent les caractéristiques du peuple.

Nous avons mentionné plus tôt le cas d'un terroriste surarmé exerçant le pouvoir constituant. Nous voyons qu'en fonction de ce que l'on vient de dire que la taille du groupe révolutionnaire importe peu. Tout ce qui importe, c'est que celui-ci agisse en vue de l'accroissement de l'égalité politique. C'est ainsi qu'il peut être dit légitime. On peut donc affirmer que le cas du terroriste surarmé ne saurait être dit légitime que s'il vise à accroître l'égalité politique. Il ne saurait être dit représenté le peuple souverain si ses actes devaient viser l'instauration d'un régime restreignant l'égalité politique. Ainsi, ceci résout un des problèmes que nous avons soulevés.

### 3.2.3. Le régime précédent

Le critère de la juste cause que nous avons identifié demande d'être appliqué d'une manière contextuelle, et ceci pour deux raisons. D'une part, nous affirmons que le *démos* est un groupe qui revendique son inclusion dans l'ordre politique. Il convient donc de s'intéresser à qui revendique cette inclusion. D'autre part, ce critère demande d'observer le contexte pour s'assurer qu'il est justifié de recourir à la violence dans de telles circonstances : c'est à contexte que nous nous intéressons maintenant. Nous avons mentionné trois types de légitimité démocratique plus tôt. La légitimité procédurale, substantielle et celle liée à l'acceptation des normes fondamentales. Chacune d'elles doit être considérée pour juger si son absence du régime précédent offre une circonstance où la juste cause peut s'appliquer.

### 3.2.3.1. *Illégitimité procédurale*

Il pourrait se faire qu'un groupe revendique l'établissement d'une procédure démocratique dans le système de gouvernement. On peut notamment penser à la tenue d'élections par exemple. Or, est-ce suffisant, en soi, de ne pas avoir une procédure démocratique pour considérer les revendications d'égalité politique comme étant légitimes? La procédure démocratique est certainement une manière optimale d'assurer l'égalité politique dans le cadre de l'administration régulière d'un régime, car comme le dit Sadurski : « the very adoption of a democratic procedure reveals a prior acceptance of a strongly egalitarian premise; a premise weighty enough to prevail over the arguments [...] for a non-democratic system of government. » (Sadurski, 2008, p. 90), mais est-ce nécessaire? Peut-on concevoir un régime qui offre l'égalité politique sans offrir une procédure démocratique? Nous l'avons mentionné plus tôt, certains auteurs considèrent ceci comme un non-sens. De même, nous avons mentionné que la servitude volontaire (qui peut être conçue comme l'absence de procédure démocratique) ne saurait être légitimée du fait qu'elle retire toute possibilité d'exercice de l'égalité politique. Or, il nous semble tout de même que la procédure démocratique telle que généralement comprise n'est pas une condition nécessaire pour déterminer la validité de la juste cause de l'égalité politique.

Malgré l'importance de la procédure pour l'exercice de l'égalité politique, ce qui est minimalement requis par l'égalité politique c'est uniquement la possibilité de l'exercer. Considérons donc la possibilité d'instituer un dictateur suivant une procédure démocratique, mais également la possibilité de le démettre. Dans ces circonstances, le régime concorde avec la volonté souveraine, mais concorde également avec le fait de conserver l'égalité politique sans toutefois en assurer l'exercice quotidien. On ne pourrait pas affirmer dans ces circonstances que la simple absence d'élections, par exemple, implique le droit de recourir à la violence dans la mesure où l'égalité politique demeure possible. En effet, il demeure possible de démettre le dictateur et de modifier le régime. Ceci implique une forme minimale de procédure démocratique, à savoir : il doit y avoir une procédure démocratique permettant de modifier le régime. Si cette procédure n'existe pas, il est alors possible d'affirmer qu'il n'existe aucun moyen d'exercer l'égalité politique. Il s'ensuit que simplement en observant la présence ou non d'une procédure démocratique, telle qu'elle est généralement comprise (tenue d'élection, assemblée parlementaire, etc.), on peut difficilement juger de la validité de demandes d'égalité politique.

### 3.2.3.2. *Illégitimité substantielle*

L'idée de la légitimité substantielle consiste à affirmer que les résultats doivent démontrer une considération égale pour chacun. Or, comme le fait remarquer Waldron, c'est l'essence même du conflit politique de déterminer ce en quoi consiste une considération égale dans les résultats : « we are simply unable to identify the criteria of the content of political outcomes which support the ideal of equal respect for persons. » (Sadurski, 2008, p. 58) Il est donc difficile de déterminer les circonstances où une considération égale n'est pas présente. Toutefois, nous nous en tiendrons aux cas limites facilement identifiables dans la mesure où cela est suffisant pour notre argumentation. Par cas limites nous entendons ceux où il n'y a aucune considération égale plutôt que ceux où la considération est imparfaite. Si la considération est imparfaite, il est certainement possible de régler la situation autrement que par la violence. On peut concevoir une situation sans considération égale comme étant une situation où l'isonomie est totalement absente. Ainsi, dans ce régime, on appliquerait la protection de la loi d'une manière inégale.

Un tel régime pourrait être conçu comme ayant une procédure démocratique, mais comme n'offrant pas une protection uniforme de la loi. On peut penser aux États-Unis à une certaine époque ou à des systèmes comme celui de l'apartheid. L'absence de l'isonomie est une raison suffisante pour affirmer l'illégitimité du régime. Toutefois, la présence de l'isonomie n'est pas suffisante pour garantir sa légitimité. Ainsi, supposons un régime où il y a une procédure démocratique et où il y a une isonomie, mais où on refuse l'extension du pouvoir politique à une partie de la population qui le requiert. Dans ces circonstances, les demandes d'égalité politique sont justifiées. Ainsi, simplement en observant la présence d'une légitimité substantielle, on ne peut pas affirmer que la juste cause soit non justifiée. On peut toutefois affirmer que l'absence de cette légitimité est suffisante pour affirmer l'illégitimité du régime.

### 3.2.3.3. *Illégitimité fondamentale*

La légitimité démocratique associée à l'accord sur les normes fondamentales, mais également au maintien de ce droit de se prononcer est certainement celle qui concorde le mieux avec l'égalité politique. Elle est également celle qui concorde le mieux avec la notion de souveraineté. Cette forme de légitimité est celle qui s'intéresse à l'accord du demos avec le régime en place : il est possible de réduire ce que nous avons affirmé sur la légitimité procédurale minimale à ce type de légitimité. Ainsi, si on revendique une

procédure démocratique, mais qu'on détient le droit de modifier la constitution d'un régime, on peut affirmer que la violence ne sera pas légitime. De même, si un régime n'offre pas l'isonomie, mais qu'on peut se prononcer sur sa constitution, la violence ne sera pas plus légitime. D'où l'implication que les deux formes de légitimité politique précédentes peuvent être réduites à cette dernière lorsqu'il est question de légitimer la juste cause.

L'absence de légitimité fondamentale permet de comprendre la validité d'une revendication d'égalité politique et cela même si les deux critères précédents sont remplis. Ainsi, même si un régime offre une procédure démocratique ainsi que l'égalité protection de la loi à tous ceux qui y sont sujets, mais refuse le droit de vote aux femmes alors qu'elles le requièrent, ce régime n'est pas légitime en fonction de ce dernier critère de légitimité et justifie la juste cause de l'égalité politique. L'idée ici est que la légitimité fondamentale permet d'assurer le lien entre le régime et la souveraineté.

On peut donc conclure que la légitimité fondamentale et la légitimité substantielle sont nécessaires et suffisantes pour justifier la juste cause. Tandis que la légitimité procédurale n'est ni nécessaire, ni suffisante pour justifier la juste cause de la révolution démocratique. Elle est possiblement nécessaire sous forme minimale, mais elle est alors réductible à la troisième forme de légitimité. Ainsi, lorsqu'on vérifie la validité de demandes d'égalité politique, on doit porter notre attention principalement sur la capacité des agents de modifier le régime.

Dans cette section, nous avons montré en quoi l'égalité politique peut être une juste cause. En un premier temps, nous avons montré que sa négation peut causer des torts rendant ceux qui la nient passibles de violence. Dans un deuxième temps, nous avons montré que l'égalité politique peut être comprise comme une revendication du peuple, ce qui permet au groupe révolutionnaire d'être associé par incarnation au peuple souverain. Nous avons également montré l'importance à accorder au régime précédent dans l'évaluation de la juste cause.

### **3.3. Comment appliquer le principe**

Dans cette dernière section, nous allons rapidement expliquer comment la juste cause doit être appliquée. Cette section permet de clarifier la notion de derniers recours. Nous expliquons ensuite en quoi ce critère est pragmatique ce qui permet de justifier une



démocratie non libérale. En dernier lieu, nous expliquons si une révolution en démocratie est possible.

### 3.3.1. Le dernier recours

Un des critères du JAB est celui de la nécessité. C'est-à-dire que la violence doit être un dernier recours. Dans le cas de la révolution démocratique, ceci demande une étude de cas lorsque l'on désire appliquer les principes.

#### 3.3.1.1. *Dépendamment du type d'illégitimité (cas par cas)*

Dépendamment du type d'illégitimité du régime précédent, l'autorisation de la violence ne viendra pas de la même manière. Dans le cas d'un régime où la procédure démocratique est présente, mais où il y a une absence de considération égale dans les résultats ou encore où les gens n'approuvent pas la forme du régime, il est peu probable que la violence soit autorisée. Ceci vient du fait que la procédure démocratique offre une multitude, comme nous l'avons déjà mentionné plus tôt, de moyens permettant d'éviter la violence. C'est en ce sens qu'il convient de vérifier d'abord la nature du régime en place afin de vérifier si la révolution violente est un moyen acceptable d'instaurer la démocratie. Toutefois, les moyens disponibles ne sont pas toujours aptes à réaliser facilement la démocratie ou le régime fait parfois preuve d'une résistance trop grande. On peut donc alors parler d'une marche vers la violence.

#### 3.3.1.2. *La marche vers la violence*

Le fait que la violence doive être un dernier recours implique également que, lorsque cela est possible, c'est-à-dire lorsque cela ne rend pas impossible l'atteinte du but visé, notamment en déclenchant une répression violente qui détruirait totalement le mouvement, il convient d'utiliser les autres moyens à notre disposition pour mettre de l'avant l'égalité politique.

Les exemples sont nombreux dans l'histoire et dans la littérature. On peut mentionner la sécession de la plèbe ou encore le mouvement de Gandhi comme des exemples historiques d'autres moyens non violents pour accroître l'égalité politique que la moralité exige qu'on tente avant d'entreprendre des démarches révolutionnaires violentes. Dans la littérature, on parle fréquemment de la désobéissance civile, mais également d'autres formes d'actions non-violentes et violentes : « one may, on occasion, be able to justify more radical varieties of disobedience which still fall short of revolution. » (Frazier,

1972, p. 319) En fonction de l'approche du JAB, la violence doit être le dernier moyen. Ainsi, il convient d'affirmer que si la violence est justifiée, alors tous les autres moyens moins radicaux le sont également : « Rather than attempting to speak of resistance and revolution as two distinct modes of action it seems preferable to consider them as part of a continuum of actions that vary in their degree of opposition to the given order. » (Frazier, 1972, p. 326) C'est en ce sens que nous parlons d'une marche vers la violence. Idéalement, la démocratie s'instaure sans recours à la violence, mais si cela n'est pas possible autrement, et que l'égalité politique est niée, alors le recours à la violence est autorisé.

### 3.3.2. Le régime non libéral

L'idée de légitimer un régime non libéral peut sembler délicate à plusieurs. Il est en effet étrange d'affirmer qu'il est légitime d'utiliser la violence pour instaurer un régime politique qui exclut les femmes par exemple. Or, il est de notre avis qu'on doit juger de la légitimité de cette fondation en regard du régime précédent. Si les femmes étaient déjà incluses dans l'ordre politique, alors il s'agirait d'une diminution de l'égalité politique, ce qui ne serait pas légitime. Toutefois, s'il s'agit d'un accroissement, la question nous semble différente. Idéalement, les femmes, les esclaves et les métèques devraient tous être inclus dans l'ordre politique. Or, s'ils ne le revendiquent pas, doit-on affirmer que le régime qui veut s'instaurer est immoral?

#### 3.3.2.1. Une approche pragmatique

Ce qui importe pour autoriser la violence, c'est qu'il y ait un accroissement de l'égalité politique non pas qu'il y ait une égalité politique maximale. Ceci serait souhaitable, mais n'est pas nécessaire pour justifier le recours à la violence. Il suffit d'accroître l'égalité politique pour être minimalement légitime. On peut associer cette manière de concevoir la juste cause avec une approche pragmatique : cette révolution est acceptable du fait qu'elle est un pas dans la bonne direction et cela même si elle est imparfaite. Or, ceci permet de légitimer un régime non libéral dans la mesure où il remplace un régime où l'égalité politique était moins présente.

#### 3.3.2.2. Le régime non libéral

Les principes du libéralisme et de la démocratie ne sont pas les mêmes. Toutefois, ils sont largement associés de nos jours et la mention de *démocratie libérale* est courante. La démocratie non libérale peut être conçue comme une démocratie où les libertés

individuelles ne sont pas mises de l'avant et où le pouvoir n'est pas limité en fonction des droits individuels. L'État libéral incorpore la sphère de la société civile où les droits des individus sont protégés. Tandis que l'État démocratique est considéré comme étant l'exercice non contraint de la souveraineté populaire. (Cristi, 1984, p. 526) (Kelsen, 1955, p. 4) Pour Gordin Graham, le libéralisme est associé à tort avec la démocratie et seul le premier est réellement désirable. (Graham, 1992, p. 159) Pour Schmitt, le libéralisme et la démocratie doivent également être différenciés dans la mesure où il considère le parlementarisme comme appartenant au monde intellectuel du libéralisme et de non pas de la démocratie. (Schmitt, 1988a, pp. 8-9)

Dans tous les cas, si l'on considère que le libéralisme est ce qui rend la démocratie acceptable alors il est effectivement difficile de voir pour quelle raison une démocratie non libérale serait acceptable. Or, il est de notre avis qu'une démocratie grecque est plus souhaitable qu'un régime tyrannique, tout comme une démocratie parlementaire est plus souhaitable qu'un roi élu. Il serait possible d'établir une hiérarchie des régimes en fonction de leur capacité à gérer adéquatement l'égalité politique. Toutefois, ceci n'est pas le but de notre remarque. Tout ce qu'il importe de saisir, c'est que la juste cause que nous présentons permet de légitimer un régime non libéral si celui-ci permet d'augmenter l'égalité politique. Car, contrairement à Graham qui affirme que : « there is nothing about democracy itself, or about its relations with liberalism, which make it especially attractive or uniquely valuable » (Graham, 1992, p. 159), nous pensons avoir montré que la démocratie est un régime apte à gérer correctement l'égalité politique, ce qui en fait un régime désirable, indépendamment de son rapport avec le libéralisme.

### 3.3.3. Révolution en démocratie

Un dernier point doit être traité avant de conclure. Il convient de vérifier si une révolution légitime au sein d'une démocratie peut être possible. Nous considérons que cela est peu probable. Cela s'explique d'une part en fonction du critère de nécessité. Il est en effet difficile de voir comment on pourrait en arriver à utiliser la violence si la procédure démocratique est fonctionnelle. De même, si la procédure en vient à des résultats aberrants, supposons une perte d'isonomie, on pourrait affirmer qu'ils ne sont pas démocratiquement légitimes : « the outcome would be illegitimate as contrary to the foundational values of democracy itself. » (Sadurski, 2008, p. 23) Comme le fait remarquer Kelsen, si ces résultats se produisent, c'est qu'on est déjà plus en démocratie, car les idéaux démocratiques

auraient été abandonnés. (Kelsen, 1955, p. 4) De même, s'il est possible de se prononcer sur les normes fondamentales, on peut fortement douter de la légitimité d'une revendication pour l'égalité politique.

Les seuls cas où une révolution en démocratie serait légitime sont ceux où on refuse l'isonomie et/ou l'isegoria à une partie de la population tandis qu'on la reconnaît à une autre partie et où la procédure est beaucoup trop lente ou incapable de redresser la situation. Le cas typique est celui des Afro-Américains au temps de Martin Luther King. Son mouvement est toutefois l'exemple parfait du fait que la violence est autorisée sans être requise.

On peut donc conclure ce chapitre en affirmant que la juste cause pour justifier la révolution démocratique est celle de l'égalité politique. Ceci est rendu clair par la structure de la révolution démocratique qui est l'émergence d'un ensemble d'exclus. Cette égalité politique doit être associée avec le droit de prendre part à l'ordre politique au sens d'égalité d'opportunité démocratique. Il s'agit d'une juste cause dans la mesure où le fait de refuser l'égalité politique cause des torts importants à la fois du point de vue du droit et du point de vue des conséquences. Il s'agit également d'une juste cause qui peut être associée à l'autorité légitime. Nous avons également montré que cette juste cause doit être appliquée en fonction du régime précédent et qu'elle permet donc de légitimer un régime non libéral.

## CONCLUSION

L'objectif de notre argumentation était de présenter ce qui permet de justifier la révolution démocratique : nous voulions identifier le principe permettant de légitimer l'utilisation de la violence pour instaurer une démocratie. L'hypothèse était que l'égalité politique sous la forme du principe plébéien pouvait tenir ce rôle.

Notre démonstration demandait d'abord de justifier le fait que la violence puisse être utilisée de façon morale. Nous avons donc dû définir ce en quoi consiste la violence avant de présenter les différentes manières de concevoir l'utilisation de la violence dans le cadre de la moralité. Ceci nous a permis de justifier le recours aux théories de la guerre juste en tant qu'approche méthodologique. Nous avons présenté les différents critères du JAB. Deux critères sont ressortis comme devant être plus largement développés : l'autorité légitime et la juste cause.

Notre deuxième chapitre visait à présenter la manière dont un groupe révolutionnaire pouvait être associé avec l'autorité légitime. Pour ce faire, nous avons montré que l'autorité légitime devait être comprise en fonction du fondement de son autorité. Ce fondement s'est vu associé avec le pouvoir constituant et avec la souveraineté. Ce lien avec le pouvoir constituant et la souveraineté a permis de montrer que le peuple peut remplir le rôle d'autorité légitime, que son pouvoir soit constitué ou non. Nous avons présenté les trois conceptions de la légitimité démocratique avant d'expliquer en quoi l'approche liée à la souveraineté pouvait poser certains problèmes : notamment en ce qui concerne l'expression de la volonté populaire et les régimes non désirables comme le régime nazi.

Le troisième chapitre présentait le critère de la juste cause qui devait permettre de résoudre les problèmes liés au manque de substance de la notion de souveraineté. Nous avons présenté la nature de la révolution démocratique et son lien essentiel avec le principe plébéien. Le principe plébéien a été identifié avec l'accroissement de l'égalité politique. Nous avons montré en quoi l'égalité politique lorsqu'elle est niée offre une juste cause pour l'utilisation de la violence. Nous avons également montré que cette juste cause peut être associée avec l'autorité légitime. En dernier lieu, nous avons expliqué la manière dont ce principe doit être appliqué et l'importance du critère de nécessité.

Il est de notre avis que les principes que nous avons identifiés doivent être pris en considération dans l'argumentation contemporaine concernant la valeur de la démocratie.

Nous avons mentionné qu'une distinction devait être faite entre la démocratie et le libéralisme et cette première nous semblait justifiée indépendamment de ce second. Notre présentation du fondement de la légitimité politique, mais également de la nature de la démocratie en tant que conjonction de l'isonomie et de l'isegoria est ce qui permet de justifier cette conception de la valeur intrinsèque de la démocratie. Ce type de justification tend à ne pas être souvent abordé au sein des approches contemporaines, qui se centrent principalement sur le rôle de la procédure démocratique, et il nous semble qu'il est complémentaire à l'approche instrumentale. L'accent mis sur la valeur de la procédure démocratique, à la fois pour sa capacité à identifier la volonté populaire ou encore pour sa propension à produire de bons résultats (Estlund, 2008), tend à obscurcir le fait que la procédure démocratique n'est pas ce qui est minimalement et nécessairement requis pour garantir l'aspect démocratique d'un régime. Notre présentation permet donc de faire ressortir un aspect de la démocratie trop souvent ignoré.

Toutefois, notre présentation n'est pas aveugle à la valeur de la procédure démocratique. Nous affirmons en effet que la procédure démocratique doit tenir un rôle minimal dans le cadre du rapport entre le peuple souverain et la forme des institutions. Autrement dit, la procédure démocratique doit tenir un rôle au niveau des lois fondamentales, mais pas nécessairement au niveau de la gestion quotidienne du régime. Nous sommes conscients qu'une approche moins pragmatiste que la nôtre pourrait requérir davantage et que la procédure démocratique peut-être justifiée à la fois d'une manière instrumentale et non instrumentale. Or, cela nous semble exigé plus que ce qui est nécessaire pour autoriser un régime en fonction de l'isonomie et de l'isegoria qui sont notre critères minimaux. Cette importance de la procédure au niveau des normes fondamentales renvoie au rapport entre constitutionnalité et démocratie ainsi qu'aux divers processus de révision constitutionnel.

En effet, la manière dont nous concevons minimalement la légitimité démocratique implique plusieurs choses quant à la manière dont on doit concevoir le rapport entre constitution et démocratie. L'accent que nous mettons sur le pouvoir constituant, mais également sur ses limites pour être dit démocratique, implique deux choses quant aux constitutions : d'une part, qu'elles doivent pouvoir être facilement modifiées en rapport au pouvoir constituant, mais qu'elles doivent également assurer le respect de l'égalité

politique. Toute une légitimation particulière des formes constitutionnelles découle donc de notre présentation de la légitimité de la violence démocratique.

De plus, même si nous affirmons qu'une révolution au sein d'une démocratie est peu probable, les principes de légitimité que nous avons identifiés permettent également de comprendre le fondement de revendications pour des réformes démocratiques importantes. Ils permettent en effet de comprendre en quoi un régime peut être dit plus ou moins démocratique. Ainsi, ils permettent de légitimer des formes de contestation moins radicale que la révolution, car, comme nous l'avons dit, il importe de situer la révolution dans un continuum englobant l'opposition, la désobéissance et la contestation. Les critères justifiant la révolution permettent également de justifier des formes moins radicales d'opposition au régime. Ainsi, une décision politique qui irait à l'encontre de l'isonomie pourrait être légitimement contestée comme allant à l'encontre des principes démocratiques tout comme pourrait l'être une décision visant à restreindre l'égalité politique. On voit donc que les principes que nous avons identifiés ne sont pas exclusifs à des formes de contestation extrêmes, mais sont également transposables dans le cadre du fonctionnement plus régulier du régime démocratique.

Toutefois, comme nous l'avons mentionné, notre présentation est fondée sur une conception rationaliste de l'individu et est fortement liée à l'autonomie : ceci principalement dû au fait que nous considérons l'individu capable de requérir lui-même sa participation au régime politique. Une théorie de la reconnaissance pourrait faire une critique plus vive que le peut notre approche et pourrait requérir davantage en ce qui concerne l'inclusion que nous considérons comme fondamentale à l'égalité politique. Une des conclusions de notre présentation est que l'on peut considérer l'égalité politique comme une sous-classe de la reconnaissance (notamment en fonction des torts que peut causer le dénie de l'égalité politique). Or, l'égalité politique que nous identifions est minimale et l'on pourrait facilement concevoir une approche idéale qui revendiquerait davantage que nous le faisons pour réellement considérer un régime comme pleinement légitime. En ce sens, une approche fondée sur la reconnaissance pourrait exiger une inclusion plus grande, au-delà même de l'inclusion requise par les agents eux-mêmes. Il n'est pas évident toutefois que ceci pourrait légitimer un recours à la violence. L'égalité politique, dans la mesure où nous l'avons liée avec une forme d'autonomie, peut autoriser le recours à la violence, mais il n'est pas évident que cela soit la même chose pour une approche visant un système idéal.

Ce genre de recours à la force pourrait être associé avec l'imposition d'un régime par la force de la même manière que May questionnait le rapport entre exportation de la démocratie et exportation de la foi chrétienne.



## BIBLIOGRAPHIE

- Anderson, E. (2009). Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value. Dans T. C. Christman, *Contemporary Debates in Political Philosophy* (pp. 213-227). Oxford: Blackwell Publishing.
- Bates, D. (2007). Constitutional Violence. Dans S. Motha, *Democracy's Empire : Sovereignty, Law, and Violence* (pp. 14-30). Oxford: Blackwell Publishing.
- Benjamin, W. (2000). Critique de la violence. Dans W. Benjamin, *Oeuvres I* (pp. 210-243). Paris: Gallimard.
- Bohman, J. (2008). War and Democracy. Dans L. May, *War; Essays in political philosophy* (pp. 105-123). Cambridge: Cambridge University Press.
- Breugh, M. (2007). *L'expérience plébéienne ; une histoire discontinue de la liberté politique*. Paris: Payot et Rivages.
- Bugnion, F. (2004). *Jus ad bellum, jus in bello and non-international armed conflicts*. Consulté le 05 15, 2009, sur International Committee of the Red Cross: <http://www.icrc.org/web/eng/siteeng0.nsf/html/francois-bugnion-article-150306>
- Chambers, S. (2004). Democracy, Popular Sovereignty, and Constitutional Legitimacy. *Constellations*, 11 (2), pp. 153-173.
- Coady, C. (2008). *Morality and political violence*. NY: Coambridge University Press.
- Colon-Rios, J. I. (2007, Août 1). *The Second Dimension of Democracy: The People and Their Constitution*. Consulté le 04 03, 2009, sur Social Science Research Network: <http://ssrn.com/abstract=1004989>
- Cristi, F. (1984, Sep). Hayek and Schmitt on the Rule of Law. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 17 (3), pp. 521-535.
- Esmeir, S. (2007). The Violence of Non-Violence: Law and War in Iraq. Dans S. Motha, *Democracy's Empire : Sovereignty, Law, and Violence* (pp. 99-115). Oxford: Blackwell Publishing.
- Estlund, D. (2008). *Democratic Authority ; a philosophical framework*. Princeton: Princeton University Press.
- Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions La Découverte.
- Fitzpatrick, P., & Joyce, R. (2007). The Normality of the Exception in Democracy's Empire. Dans S. Motha, *Democracy's Empire : Sovereignty, Law, and Violence* (pp. 65-76). Oxford: Blackwell Publishing.
- Frazier, C. (1972, Spring). Between Obedience and Revolution. *Philosophy and Public Affairs*, 1 (3), pp. 315-334.

- Friedman, M. (2008). Terrorism: Definition, Defense, and Women. Dans L. May, *War: Essays in political philosophy* (pp. 204-226). Cambridge: Cambridge University Press.
- Graham, G. (1992). Liberalism and Democracy. *Journal of Applied Philosophy* , 9 (2), pp. 149-160.
- Hobbes, T. (2000). *Léviathan*. Paris: Gallimard.
- Honderich, T. (2003). *After the terror*. Montréal: McGill-Queen's University Press.
- Honderich, T. (1973, Winter). Democratic Violence. *Philosophy and Public Affairs* , 2 (2), pp. 190-214.
- Hurka, T. (2008). Proportionality and Necessity. Dans L. May, *War; Essays in political philosophy* (pp. 127-144). Cambridge: Cambridge University press.
- Kalyvas, A. (2005). Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power. *Constellations* , 12 (2), pp. 223-244.
- Keane, J. (2004). *Violence and democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelsen, H. (1955, Oct). Foundations of Democracy. *Ethics* , 66 (1), pp. 1-101.
- Kelsen, H. (2004). *La démocratie ; sa nature - sa valeur*. Paris: Éditions Dalloz.
- King, M. L. (1963, Avril 16). *Letter from Birmingham Jail*. Récupéré sur <http://www.stanford.edu/group/King/frequentdocs/birmingham.pdf>
- Labica, G. (1990). *Robespierre ; Une politique de la philosophie*. Paris: PUF.
- Lefort, C. (1994). *L'invention démocratique*. Paris: Fayard.
- Long, K. C. (2007). Debates over sovereignty during the French revolution : Sieyès versus Robespierre. *Cahiers du CEVIPOL* , 2007 (2), pp. 1-23.
- May, L. (2008). The Principle of Just Cause. Dans L. May, *War; Essays in political philosophy* (pp. 49-66). Cambridge: Cambridge University Press.
- McMahan, J. (2008). Aggression and Punishment. Dans L. May, *War; Essays in political philosophy* (pp. 67-84). Cambridge: Cambridge University Press.
- McMahan, J. (2005, Fall). Just Cause for War. *Ethics & International Affairs* , 19 (3), pp. 1-21.
- Merkel, W. (2008). Democracy through War? *Democratization* , 15 (3), pp. 487-508.
- Monnier, R. (2005). *Républicanisme, Patriotisme et Révolution Française*. Paris: L'Harmattan.

Morgan, B. (2007). Undoing Legal Violence: Walter Benjamin's and Giorgio Agamben's Aesthetics of Pure Means. Dans S. Motha, *Democracy's Empire: Sovereignty, Law, and Violence* (pp. 46-64). Oxford: Blackwell Publishing.

Motha, S. (2002). The Sovereign Event in an Nation's Law. *Law and Critique* (13), pp. 311-338.

Negri, A. (1997). *Le Pouvoir constituant; essai sur les alternatives de la modernité*. Paris: PUF.

Nielsen, K. (1977, Jun). On Justifying Revolution. *Philosophy and Phenomenological Research*, 37 (4), pp. 516-532.

Norris, A. (2007). Sovereignty, Exception, and the Norm. Dans S. Motha, *Democracy's Empire : Sovereignty, Law, and Violence* (pp. 31-45). Oxford: Blackwell Publishing.

Nussbaum, M. C. (2004). *Hiding from Humanity ; Disgust, Shame, and the Law*. Princeton: Princeton University Press.

Ober, J. (2005). *Athenaian Legacies ; Essays on the politics of going on together*. Princeton: Princeton university press.

O'kane, R. H. (2004). *Paths to Democracy ; Revolution and totalitarianism*. London & NY: Routledge.

Orend, B. (2005). *War*. Consulté le 03 22, 2009, sur Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/war/>

Pettit, P. (1999). Republican Freedom and Contestatory Democratization. Dans I. Shapiro, & C. Hacker-Cordon, *Democracy's Value* (pp. 163-190). Cambridge: Cambridge University Press.

Rancière, J. (1995). *La Méésentente*. Paris: Éditions Galilée.

Reichberg, G. M. (2008). Jus ad Bellum. Dans L. May, *War; Essays in political philosophy* (pp. 11-29). Cambridge: Cambridge University press.

Rosanvallon, P. (2008). *La légitimité démocratique*. Paris: Éditions du Seuil.

Ross, D. (2004). *Violent Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Runkle, G. (1976, May). Is Violence Always Wrong? *The Journal of Politics*, 38 (2), pp. 367-389.

Sadurski, W. (2008). *Equality and Legitimacy*. Oxford: Oxford University Press.

Schmitt, C. (1988a). *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge: MIT press.

Schmitt, C. (1988b). *Théologie Politique*. Paris: Gallimard.

Sieyès, E.-J. (1789). *Qu'est-ce que le Tiers état ?* s.n., France: s.n.

Turchetti, M. (2001). *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*. Paris: PUF.

Wolff, R. P. (1969, Oct 2). On Violence. *The Journal of Philosophy* , 66 (19), pp. 601-616.

Young, I. M. (2001, Oct). Activist Challenges to Deliberative Democracy. *Political Theory* , 29 (5), pp. 670-690.

Žižek, S. (2008a). *In Defense of lost causes*. London NY: Verso.

Žižek, S. (2008b). *Violence; six sideways reflections*. NY: Picador.